: અનુક્રમ :

ક્રમ		પૃષ્ઠ
૧	ઉપોદ્ઘાત	૫ થી ૩૨
૨	આગમ પ્રકરણ	૧ થી ૬૦
૩	વૈતથ્ય પ્રકરણ	૬૧ થી ૧૫૪
૪	અદ્વૈત પ્રકરણ	૧૫૫ થી ૨૧૬
૫	અલાતશાન્તિ પ્રકરણ	૨૧૭ થી ૩૧૬
૬	પરિશિષ્ટ	૩૧૭ થી ૩૧૮
૭	સંદર્ભ–સુચિ	૩૨૦ થી ૩૨૧



શ્રી વિઠ્ઠલદાસ ઠાકોરદાસ ચોકસી

આ ગ્રંથશ્રેણી સાથે જેમનું નામ જોડાયેલું છે તે શ્રી વિઠ્ઠલદાસ ઠાકોરદાસ ચોકસી (૧૮૯૧-૧૯૪૦) એક ઉદારચિત્ત સેવાભાવી સજ્જન હતા. સૂરતના વૈષ્ણવ કુટુંબમાં જન્મેલા આ સદ્‌ગૃહસ્થ ધર્મ અને સંસ્કૃતિના વિષયમાં ઉચ્ચ રુચિ અને અનુરાગ ધરાવતા હતા. કુશળ વેપારી હોવા સાથે તેઓ ધાર્મિક વૃત્તિના હતા અને આધ્યાત્મિક શાંતિની ખોજમાં એમણે અનેક યાત્રાઓ કરી હતી. તેત્રીસ વર્ષની યુવાન વયે એમણે તેમજ એમના પત્નીએ વાસુદેવ સ્વામી પાસે રામાનુજના શ્રીસંપ્રદાયની દીક્ષા લીધી હતી. શ્રી ચોકસીએ તેમના ટૂંકા જીવનકાળ દરમ્યાન ભૌતિક અને ધાર્મિક ક્ષેત્રે નોંધપાત્ર સિદ્ધિઓ પ્રાપ્ત કરી હતી. એમણે ધન અને માન મેળવ્યાં ને ઉદારતાપૂર્વક જ્ઞાતિ અને સંપ્રદાયના ભેદભાવ વગર શૈક્ષણિક અને સાંસ્કૃતિક સંસ્થાઓને બહોળે હાથે દાન આપ્યાં. તેઓ સંસ્કૃતના અત્યંત અનુરાગી હતા અને સંસ્કૃત ભાષાના ઉત્કર્ષ માટે સદા પ્રયત્નશીલ રહેતા. આપણી શિક્ષણવ્યવસ્થામાં ધાર્મિક શિક્ષણને સ્થાન આપવાની તેઓ હંમેશાં હિમાયત કરતા. શ્રી વિઠ્ઠલદાસ ચોકસી તેમની ઉદારતાથી ને ઉદાત્ત તેમજ પવિત્ર પ્રવૃત્તિઓ માટેના અનુરાગથી દેશજનોની સ્મૃતિમાં હંમેશાં જીવંત રહેશે.

પ્રકાશકનું નિવેદન

આદ્ય શંકરાચાર્યના પરમગુરુ આચાર્ય ગૌડપાદરચિત "માંડૂક્યોપનિષદ્‌-ગૌડપાદકારિકા"ના પ્રા. અરવિન્દ જોષીએ તૈયાર કરેલ ભાષાંતર સહિત ગુજરાતી વિવરણનું આ પુસ્તક પ્રસિદ્ધ કરતાં અમે આનંદ અનુભવીએ છીએ.

"ગૌડપાદકારિકા" દર્શનશાસ્ત્રનો એક મહત્ત્વનો ગ્રંથ છે. એનાથી શંકરાચાર્યનું દર્શન પણ પ્રભાવિત છે એમ મનાય છે એટલે વિદ્વાનો અને અભ્યાસીઓ તેમ જ વિદ્યાર્થીઓને માટે ગુજરાતી ભાષાંતર સહિતનું આ વિવરણ ઘણું ઉપયોગી નીવડશે એવી આશા છે. પુસ્તકના પ્રારંભે પ્રા. અરવિન્દ જોષીએ આપેલા પ્રાસ્તાવિક અભ્યાસલેખથી પણ પુસ્તકની ઉપયોગિતા ઘણી વધશે.

આ પ્રસંગે અમે શ્રી વી. ટી. ચોકસી ટ્રસ્ટના ટ્રસ્ટીઓનો અર્થસાહાય્ય દ્વારા પ્રકાશન શક્ય બનાવવા બદલ અંતરથી આભાર માનીએ છીએ.

—ર. ઈ. પટેલ

ઉપોદ્‌ઘાત

માણ્ડૂક્ય-દર્શન :

વિશ્વના વિવિધ પદાર્થોનાં સ્વાપ અને પ્રવૃત્તિને જોઈને ઊપજતું વિસ્મય, માનવચિત્તના રહસ્યને ઉકેલવાની સહજ, પ્રબળ વૃત્તિ અને સુખ અને શાન્તિને પામવાની સતત પ્રવર્તમાન સર્વસામાન્ય ઇચ્છા વારંવાર નિષ્ફળ જતાં જીવન અને જગતમાં સર્વત્ર અનુભવાતી અનિવાર્ય વેદના જેવાં પરિબળોએ માનવમનને તત્ત્વાન્વેષણ તરફ પ્રેર્યો છે ભારતીય તત્વજ્ઞાનના પ્રારંભનો વિચાર કરીએ તો ઋગ્વેદનાં સૂક્તો સુધી જવું પડે. વેદોથી પ્રારંભાયેલ આ તત્ત્વશોધનો ઉપનિષદોની વાણીમાં પ્રતીતિજન્ય પ્રત્યુત્તર સાંપડે છે. ઊંડુ વિચારતાં સમજાશે કે પ્રશ્નનો પ્રત્યુત્તર એ પૂર્ણવિરામ નથી. પ્રત્યુત્તરમાં ય અનેક પ્રશ્નોનાં બીજ નિહિત હોય છે. આથી વેદાંત વિચારધારા ઉપનિષદો પછી પણ વિવિધ પ્રવાહોમાં વહેતી રહી. અહીં એક સ્પષ્ટતાની જરૂર છે, તે એ કે ભારતીય તત્ત્વચર્ચામાં નરી બૌદ્ધિક પૃચ્છાને સંતર્પે એવા કેવળ બૌદ્ધિક જ્ઞાનનું બહુ મૂલ્ય નથી. તત્ત્વજ્ઞાન એ સમગ્ર જીવનની આવશ્યકતા છે, આથી તત્ત્વવિચારણાનો અભિગમ બહુધા આત્મલક્ષી જ રહ્યો છે. તત્ત્વજ્ઞાન એ કેવળ બૌદ્ધિક પૃચ્છાવૃત્તિના ઉપશમ માટે નથી. પરંતુ અખિલ જીવનની આત્યંતિક તૃપ્તિ માટે છે. આથી મુક્તિ, કૈવલ્ય કે નિર્વાણ એ પ્રત્યેક વ્યક્તિનું અંતિમ અને અનિવાર્ય લક્ષ્ય ગણાયુ છે. આમ હોવાથી તત્ત્વાનુસંધાન કે આત્મસાક્ષાત્કાર માટેની ઉપાસનાનું પણ વેદાંતમાં મહત્ત્વનું સ્થાન છે. આ દૃષ્ટિએ માણ્ડૂક્યોપનિષદ્‌નું દર્શન અવલોકવા જેવું છે.

ગદ્યમાં રચાયેલા બાર મન્ત્રોનું માણ્ડૂક્યોપનિષદ બાહ્ય કલેવરની દૃષ્ટિએ સૌથી નાનુ છે. આ ઉપનિષદ અથર્વવેદનું મનાય છે. કેવલભૃગુ અને જામદગ્ન્યભૃગુ એમ ભૃગુવંશની બે શાખામાંથી જામદગ્ન્ય વંશના વત્સ અને વિદ એમ બે વિભાગોમાંથી વત્સવંશમાં માણ્ડૂક ગોત્રનો ઉલ્લેખ છે. ઋગ્વેદી બહ્‌વૃચ બ્રાહ્મણના સંહિતોપનિષદમાં હ્રસ્વ માણ્ડૂક્ય' મુનિનો નિર્દેશ છે. શતપથ બ્રાહ્મણમાં 'માણ્ડૂકી પુત્ર'નો ઉલ્લેખ પણ છે. આમ ઐતરેય આરણ્યકમાં નિર્દિષ્ટ મણ્ડૂક્ય ઋષિ કે માણ્ડૂક વંશના માણ્ડૂક્ય મુનિ દ્વારા આ ઉપનિષદ રચાયું હોવાની સંભાવના છે. મધ્વાચાર્યે આ ઉપનિષદના બાર મન્ત્રો અને આગમ પ્રકરણમાંની ઓગણત્રીસ કારિકાઓ પર ટીકા લખી છે. તેના પ્રારંભમાં પદ્મપુરાણમાંથી અવતરણ ટાંકીને તેઓ જણાવે છે કે વરુણ દેડકા (મણ્ડૂક)નું રૂપ લઈને ચાર રૂપવાળા (ચતુષ્પાદ) નારાયણની સ્તુતિ આ ઉપનિષદમાં કરે છે અને

ૐકાર દ્વારા નારાયણનાં ચાર સ્વરૂપોની વાત કરે છે આથી મણ્ડૂક રૂપવાળા વરુણ આ ઉપનિષદ્‌ના ઋષિ છે એટલે તે માણ્ડૂક્યોપનિષદ્ કહેવાયું. મધ્વાચાર્યની આ કથાને અન્ય કોઇ આધાર નથી અને એને મહત્ત્વ આપી ન શકાય એ સાચું, કે પ્રાચીન સમયથી જ, આ બાર મન્ત્રો ઉપનિષદ્ તરીકે સ્વીકારાયા છે. એમ લાગે છે કે મહત્ત્વનાં તેર ઉપનિષદોમાંનું આ ઉપનિષદ્ કાળક્રમની દૃષ્ટિએ મોડું રચાયું હશે. એની અર્થઘન મિતાક્ષરી ભાષા, એના દર્શનમાં દેખાતી બૃહદારણ્યક અને છાન્દોગ્ય ઉપનિષદમાં આવતી પ્રણવવિષયક વિચારણાની તાત્ત્વિક તારવણી તથા અર્થવિકાસ પરથી આ ઉપનિષદ્ તેરમાં છેલ્લું હોવાની પૂરી શક્યતા છે. છતાં શંકરાચાર્યે એને ઉપનિષદ્ ગણી ભાષ્ય રચ્યું છે, અને શંકરાચાર્યથી ઓછામાં ઓછી એક સદી પહેલાંના એના પરમગુરુ ગૌડપાદાચાર્યે આ ઉપનિષદ્ સાથે કારિકાઓ જોડી છે એના પરથી પણ આપણે અનુમાન કરી શકીએ કે આ બન્ને આચાર્યોના ઘણા સમય પહેલાં કદાચ ૪ થ. ની શરૂઆત પહેલાં આ ઉપનિષદ્ રચાયું હશે. આ અને અન્ય મહત્ત્વના ઉપનિષદોના કાલનિર્ણય માટે આપણી પાસે જેને આધારભૂત, વિશ્વસનીય કહી શકાય એવી સામગ્રી કે પુરાવા ઉપલબ્ધ નથી.

અન્ય ઉપનિષદોમા જેની ચર્ચા અનેક રીતે કરવામા આવી છે તે બ્રહ્મના પર્યાય રૂપ ૐ–પ્રણવ–નુ ઉપવ્યાખ્યાન, સંક્ષિપ્ત વિવરણ આ નાનકડા ઉપનિષદ્‌માં કરવામાં આવ્યું છે. તૈત્તિરીયોપનિષદ્‌માં કહ્યુ છે, 'ओमिति ब्रह्म ।' ઉપનિષદો એમ પણ કહે છે આ બધું જ બ્રહ્મ છે. (सर्वं खल्विदं ब्रह्म । છાન્દો. ૩–૧૪–૨). માણ્ડૂક્યોપનિષદ્‌માં 'આ બધુ'–इदं सर्वम्–ૐकारના अ, उ, म् અને ચતુર્થ 'અમાત્રા'માં સમાઇ ગયું છે તે સમજાવવામા આવ્યું છે આ ઉપનિષદ્ તેના પ્રથમ મન્ત્રમાં જ જણાવે છે :– ओमित्येतदक्षरमिदं सर्वं तस्योपव्याख्यानं भूतं भवद्भविष्यदिति सर्वमोङ्कार एव । यच्चान्यत् त्रिकालातीतं तदप्योंकार एव ॥ १ ॥ ૐનુ સ્વરૂપ અહીં સમજાવ્યું છે. માનવીના વ્યવહારો અને વિચારો ભૂત, વર્તમાન અને ભવિષ્યમાં વિહરી શકે છે. જે કંઇ ત્રિકાલની વિભાવનાથી પરિચ્છિન્ન છે તે સર્વ ૐકાર જ છે. માનવ મનના પ્રત્યેક વિષય આ કાલત્રયમાં આબદ્ધ છે, સીમિત છે; એટલે મનુષ્યમનની દૃષ્ટિએ તો ત્રણ કાળથી પર કશું જ હોઇ શકે નહીં। ત્રિકાલ એ ચિત્તનુ લીલાક્ષેત્ર છે, ત્યાં સુધી એ મનોવિજ્ઞાનનો પ્રદેશ રહે છે. પરંતુ ઉપનિષદ્ માનવમનની ત્રિકાળની વિભાવનાની મર્યાદાને અતિક્રમીને 'ત્રિકાલાતીત'નુ દર્શન કરી શકે છે, અને તે 'ત્રિકાલાતીત' પણ ૐકાર જ છે. જ્યાં ઉપનિષદ્ આ ત્રિકાલની મર્યાદાને અતિક્રમે છે ત્યાં

'ચિત્ત' રહેતું નથી. આ પ્રદેશ ચિત્ત-વિજ્ઞાન (Psychology) નો નથી, ચિત્‌-વિજ્ઞાનનો છે. પ્રણવની આ બન્ને ભૂમિકાએ વિચારણા કરવામાં આવી છે. આ ઉપનિષદ્‌માં આત્માને 'चतुष्पात्' ચાર પાદવાળો કહ્યો છે. ૐના अ, उ, म् અને અમાત્ર એમ ચાર વિભાગ પાડીને તેની સાથે આત્માના ચાર પાદનું અનુસંધાન કર્યું છે. વૈશ્વાનર, તૈજસ અને પ્રાજ્ઞ એ આત્માના પ્રથમ ત્રણ પાદ છે. માણ્ડૂક્યોપનિષદ્ પ્રણવની પ્રથમ ત્રણ માત્રાની ઉપાસના દ્વારા થતી પ્રાપ્તિની વાત કરે છે. अ, उ અને म્‌ની ઉપાસના દ્વારા આત્માના ક્રમશઃ સ્થૂલ, સૂક્ષ્મ અને સૂક્ષ્મતર સ્વરૂપ સાથે અનુસંધાન થાય છે જાગ્રતસ્થાનીય 'વૈશ્વાનર' તે પ્રણવની પ્રથમ માત્રા 'अ'કાર, સ્વપ્નસ્થાનીય 'તૈજસ' તે દ્વિતીય માત્રા 'उ'કાર અને સુષુપ્તિસ્થાનીય પ્રાજ્ઞ તે તૃતીય માત્રા 'म्'કાર. મહત્ત્વની વાત એ છે કે પ્રથમ ત્રણ માત્રા દ્વારા વ્યષ્ટિ દષ્ટિએ સ્થૂલ, સૂક્ષ્મ અને કારણ શરીરના અધિષ્ઠાતા તરીકે ક્રમશઃ વૈશ્વાનર, તૈજસ અને પ્રાજ્ઞનો નિર્દેશ કરી, આ ત્રણની સમષ્ટિ દષ્ટિએ વૈશ્વાનર, હિરણ્યગર્ભ અને ઈશ્વર સાથે એકતા દર્શાવી છે.

ઉપાસનાની દૃષ્ટિએ ચિત્તવૃત્તિને કેન્દ્રિત કરવાના હેતુથી अ, उ, म् જેવા અક્ષરો પર વિશિષ્ટ અર્થનું આરોપણ કરવામાં આવે છે. કેટલાંક ઉપનિષદોમાં અને વિશેષતઃ બ્રાહ્મણગ્રંથોમાં આવાં અર્થકલ્પનો અને વ્યુત્પત્તિઓ આપવાનો પ્રયત્ન થયો છે. આ અર્થારોપ અને વ્યુત્પત્તિઓ ભાષાશાસ્ત્રીય દષ્ટિએ કેટલીકવાર અતાર્કિક, અવૈજ્ઞાનિક અને અસ્વાભાવિક પણ લાગે, છતાં ઉપાસનાની દૃષ્ટિએ એનું મૂલ્ય સમજવાનું છે. ધ્યાન, ઉપાસના દ્વારા થતી ચિત્તની આંતરપ્રક્રિયા ખરેખર અદ્‌ભુત હોય છે. પ્રણવોપાસના દ્વારા આખરે ચિત્તના 'ચિત્ત'ત્વનો લય થઈ જાય છે જાગ્રત્, સ્વપ્ન અને સુષુપ્તિ એ ત્રણે ચૈતસિક અવસ્થાઓ છે. આ પ્રણવોપાસનાનું લક્ષ્ય ચેતસ્ જે ઉપર્યુક્ત અવસ્થા-પ્રપંચ સર્જે છે તેનો જ લય કરવાનું છે અને એમ થતાં મૂળ, શુદ્ધ, પૂર્ણ ચૈતન્ય તત્ત્વ જ રહે છે, જેને માટે માણ્ડૂક્યોપનિષદ્ કહે છે :–

> नान्तःप्रज्ञं न बहिष्प्रज्ञं नोभयतः प्रज्ञं न प्रज्ञानघनं न प्रज्ञं नाप्रज्ञं ।
> अदृश्यमव्यवहार्यमग्राह्यमलक्षणमचिन्त्यमव्यपदेश्यमेकात्मप्रत्ययसारं प्रपञ्चोपशमं शान्तं शिवमद्वैतं चतुर्थं मन्यन्ते स आत्मा स विज्ञेयः ॥ ७ ॥

તાત્પર્ય કે જ્ઞાનીઓ ચોથા પાદને ન અન્તપ્રજ્ઞ, ન બહિષ્પ્રજ્ઞ, ન બન્ને તરફના (અન્તઃ કે બહિઃ) જ્ઞાનવાળો, ન ઘનપ્રજ્ઞાવાળો, ન પ્રજ્ઞાયુક્ત કે ન

પ્રજ્ઞાવિહીન, અદૃશ્ય, જેની સાથે કોઈ પણ રીતે વ્યવહાર ન કરી શકાય, જેનું મન-ઇન્દ્રિયાદિ વડે ગ્રહણ ન કરી શકાય, જેનું કોઈ લક્ષણ નથી, જેના વિશે મનથી વિચારી ન શકાય, જેને વાણી વડે વર્ણવી ન શકાય, જે માત્ર એક આત્માની અનુભૂતિના સારરૂપ છે, જ્યાં પ્રપંચ (સૃષ્ટિ)નું શમન થયું છે, જે શાન્ત, શિવ-કલ્યાણ-સ્વરૂપ અને દ્વૈતવિહીન છે એવો માને છે; તે જ આત્મા છે, તેને જાણવો જોઈએ.

ડૉ. મહાદેવન્ આ સાતમા મન્ત્રની પ્રશસ્તિમાં લખે છે :

The acosmic view is expressed in a beautiful passage which points to the ultimate non-dual reality through a negation of all that is finite and limited. (Gauḍapāda–A Study in Early Advaita).

માત્ર માણ્ડૂક્યમાં જ નહીં, અન્ય ઉપનિષદોમાં પણ ઉપાસના પર ભાર મૂકવામાં આવ્યો છે. ઉપનિષદોના ઊંડા અધ્યયનથી સમજાશે કે ઉપનિષદના વર્ણ્ય વિષયોમાં સૌથી વિશેષ મહત્વના વિષયો બે છે : (૧) બ્રહ્મસ્વરૂપ ચર્ચા અને (૨) બ્રહ્મોપાસના. ઉપનિષદોની સમગ્ર તત્ત્વવિચારણા માનવજીવન અને તેની મર્યાદાના સંદર્ભે થઈ છે એટલે બ્રહ્મને 'પર' અને 'અપર' એમ બે રીતે નિરૂપવામાં આવે છે. જે બ્રહ્મ ઉપાસકને માટે ઉપાસ્ય છે તે અપર બ્રહ્મ છે, તે જગતની ઉત્પત્તિ, સ્થિતિ અને લયનું કારણસ્વરૂપ છે, અને જે બ્રહ્મ અંતિમ વિજ્ઞેય છે તે પરબ્રહ્મ છે, તેમાં ઉપાસ્ય-ઉપાસકનું દ્વૈત ટળી જાય છે, તેમાં પ્રપંચનો ઉપશમ છે. આ જ પ્રણવનું પૂર્ણ સ્વરૂપ છે જેને 'અમાત્ર' કહો કે 'અનન્તમાત્ર' કહો; આ જ 'નેતિ' વચનો વડે નિર્દિષ્ટ, નિર્વિશેષ અદ્વૈત તત્ત્વ છે. વૈદિક સાહિત્યમાં અને ધર્મશાસ્ત્રોમાં પણ પ્રણવ અને ભૂઃ, ભુવઃ, સ્વઃ એ ત્રણ વ્યાહૃતિઓનાં મહત્ત્વ, ઉપાસના અને રહસ્યના અનેક સ્થળે ઉલ્લેખો કરવામાં આવ્યા છે, એના ઉચ્ચારણમાં પણ રહસ્યમય શક્તિ છે એવું કહેવામાં આવ્યું છે. પણ આ બધાં કરતાં માણ્ડૂક્ય વિશેષપણે તત્ત્વાભિમુખ છે. જાગ્રત, સ્વપ્ન અને સુષુપ્તિની અવસ્થાના નિરૂપણમાં સૂક્ષ્મ બૌદ્ધિકતા અને વૈજ્ઞાનિક અભિગમ વરતાય છે પરંતુ આ ઉપનિષદનો પ્રતિપાદ્ય વિષય તો તર્ક કે બુદ્ધિની સીમાને અતિક્રમીને અપરોક્ષાનુભૂતિના એવા ક્ષેત્રમાં રહેલો છે, જેને વાણી આપણા અનુભવમાં આવેલી સૃષ્ટિના પદાર્થોના વાચક શબ્દો, અર્થો કે પ્રતીકો દ્વારા વ્યક્ત કરી શકતી જ નથી. અન્ય ઉપનિષદો કરતાં વિલક્ષણ રીતે પ્રથમ

ત્રણ અવસ્થા જેની અનુભૂતિ આપણે સૌ કરી શકીએ છીએ તેની પારની ચતુર્થ-તુરીય-અવસ્થાને બહુ જ યથાર્થ અને સચક રીતે અ, ઉ, મ્ માત્રા પછીની 'અમાત્રા' દ્વારા વ્યક્ત કરી છે. અહીં એ નોંધવું આવશ્યક છે કે 'અમાત્રા' એ અભાવ કે શૂન્યતા નથી પરંતુ પૂર્ણતા છે. જ્યાં વાણી છે, ઉચ્ચારણ છે ત્યાં કશુંક અભિવ્યક્ત થવા મથી રહ્યું છે, એ સમજાય છે અને ત્યાં કંઈક અપૂર્ણતાનો, અતૃપ્તિનો અણસારો છે. પણ જ્યાં પૂર્ણતાની, તૃપ્તિની સભરતા છે, ત્યાં વાણી જેવા ઉપકરણને કોઈ સ્થાન નથી. વિરાટ મૌનની પૂર્ણતાથી સર્વ પરિવ્યાપ્ત છે! અહીં કેવળ એકમેવ બ્રહ્મની જ સત્-તા (existence) છે. એવા એ બ્રહ્મને વ્યક્ત કરવા જતાં વાણી અને મનની નિષ્ફળતાને તૈત્તિરીયોપનિષદ્ આ શબ્દોમાં વ્યક્ત કરે છે : यतो वाचो निवर्तन्ते अप्राप्य मनसा सह । (૨-૮-૧) એટલે ઉપનિષદ્ વ્યક્ત અને અવ્યક્ત ઉભયને ૐ માં સમાવી દે છે. છાન્દોગ્ય કહે છે : ओंकारेण सर्वा वाक् सन्तृण्णा । (૨-૨૩-૪) ૐકારથી જ બધી વાણી પરિવ્યાપ્ત છે. અનેક શબ્દોમાં વ્યક્ત થતી વાણી એ ૐનો વિકાર માત્ર છે. માણ્ડૂક્યોપનિષદ્ ઉપરાંત મુણ્ડક, પ્રશ્ન, કઠ, તૈત્તિરીય, મૈત્રી, છાન્દોગ્ય અને બૃહદારણ્યક જેવા પ્રાચીન ઉપનિષદોમાં પણ બ્રહ્મ અને પ્રણવ વચ્ચેના અભેદ, પ્રણવોપાસના, તેનું માહાત્મ્ય અને ફળ જેવા વિષયો જોવા મળે છે. આમાંના કેટલાક ઉપનિષદોમાં ૐ-ઉદ્‌ગીથ-નું વિવિધ પદાર્થો સાથે તાદાત્મ્ય દર્શાવી ઉપાસના કરવાનું કહેવામાં આવ્યું છે. આ ઉપનિષદોમાં પ્રણવોપાસનાનાં અનેક સ્તરોનો નિર્દેશ થયો છે. પ્રણવના વિવિધ અર્થઘટનો કે અધ્યારોપનો અભ્યાસ કરીએ તો સમજાશે કે તેમાં સ્થૂલમાંથી સૂક્ષ્મ, અલ્પમાંથી ભૂમા તરફની વિકાસ-પ્રક્રિયા સ્પષ્ટ દેખાય છે. અંતે પ્રણવ અને બ્રહ્મ પર્યાય જ બની રહે છે. બૃહદારણ્યકોપનિષદ્ અને છાંદોગ્યોપનિષદ્‌માં બ્રહ્મને 'चतुष्पाद' (ચાર પાદયુક્ત) અને चतुष्कल (ચાર કલાયુક્ત) વર્ણવી બ્રહ્મને વિભાગ કે અવયવની દૃષ્ટિથી સમજાવવાના પ્રયત્નો કર્યા છે. બ્રહ્મવિષયક આવી ચર્ચામાં ઘણી વાર ઉપાસનાનું દૃષ્ટિબિંદુ હોય છે. ક્યારેક દિશા, સૂર્ય, ચંદ્ર વગેરેને બ્રહ્મના વિભાગો ગણાવ્યા છે તો ક્યારેક મન અને ઇન્દ્રિયોને પણ બ્રહ્મના અવયવ તરીકે ઓળખાવ્યા છે. જુઓ છાન્દોગ્યોપનિષદ્—

> मनो ब्रह्मेत्युपासीतेत्यध्यात्ममथाधिदैवतमाकाशो ब्रह्मेत्युभयमादिष्टं चाध्यात्मं चाधिदैवतं च ॥ (૩-૧૮-૧)

> तदेतच्चतुष्पाद् ब्रह्म वाक् पादः प्राणः पादश्चक्षुः पादः श्रोत्रं पाद इत्यध्यात्ममथाधिदैवतमग्निः पादो वायुः पाद आदित्यः पादो दिशः पाद

ઇત્યુભયમેવાઽઽદિષ્ટં ભવત્યધ્યાત્મં ચૈવાધિદૈવતં ચ । (૩–૧૮–૨)

ઉપર્યુક્ત ઉપનિષદો સાથે માણ્ડૂક્યોપનિષદ્‌નું પ્રણવ-બ્રહ્મ-વિષયક ઉપવ્યાખ્યાન સરખાવી જોવા જેવું છે. અન્ય ઉપનિષદોની જેમ વિશ્વના અનેક પદાર્થો સાથે સાદૃશ્ય કે એકતા દર્શાવી બ્રહ્મની સ્તુતિ કરવામાં આ ઉપનિષદ્‌ને રસ નથી. અર્થવાદ નહીં, પણ પ્રણવોપાસના દ્વારા પરમતત્ત્વાનુસંધાન જ આ ઉપનિષદ્‌નો મુખ્ય હેતુ છે. એટલી અહીં ચતુષ્પાદ આત્માના વિવરણમાં તાત્ત્વિક સૂક્ષ્મતા છે. અધ્યાત્મવિદ્યાના ક્ષેત્રમાં સીધો જ પ્રવેશ માણ્ડૂક્ય કરે છે. ૐ ની ત્રણ માત્રા અ, ઉ, મ્ અને વૈયક્તિક દેહસ્થિત આત્માની–ચૈતન્યની–જાગ્રત, સ્વપ્ન અને સુષુપ્તિ એમ ત્રણ અવસ્થા સાથે ઉપનિષદ્ ક્રમશઃ એકતા દર્શાવે છે. આ એકત્વનું વિશ્લેષણ કરતાં સમજાય છે કે સ્વપ્નનું જગત મનોમય છે, તેવું જ જાગ્રતનું બાહ્ય વિશ્વ પણ મનોમય જ છે. જાગ્રત્ અવસ્થાનું વિશ્વ અને સ્વપ્નાવસ્થાનું વિશ્વ સુષુપ્તિમાં બીજાવસ્થામાં રહેલું છે. જાગ્રત્, સ્વપ્ન અને સુષુપ્તિ એ ત્રણેય અવસ્થાઓમાં જે અનુસ્યૂત રહેલું છે તે મૂળ, એકમેવ નિર્વિશેષ ચિત્–તત્ત્વ જ આત્માનું સાચું, પારમાર્થિક સ્વરૂપ છે, એવા નિષ્કર્ષ પર ઉપનિષદ્ આવે છે. આથી મૂળ, શુદ્ધ સ્વરૂપથી ભિન્ન અવસ્થા એ ભ્રાન્તિ છે, અજ્ઞાનજનિત છે એવો વિચાર પછીથી દૃઢ થતો ગયો. કેટલાક વિચારકોએ અવિદ્યા, અજ્ઞાન કે માયા દ્વારા આ અવસ્થાભેદને સમજાવવા પ્રયત્ન કર્યો છે. જાગ્રત્ તેમ જ સ્વપ્નમાં જ્ઞાતા, જ્ઞેય, જ્ઞાન, કર્તા, ભોક્તા આદિ અનેક રૂપે એક જ આત્મા વિચરતો હોવાનો ભાસ ઉત્પન્ન કરનાર અજ્ઞાન સુષુપ્તિમાં રહેલું છે, એટલે જ્યાં એ અજ્ઞાનનો ઉચ્છેદ થયો કે તે ચતુર્થ–તુરીય–અવસ્થા જ આત્માનું સત્ય સ્વરૂપ છે. એ જ શિવ, અદ્વૈત ૐકાર છે. પ્રણવની પ્રથમ ત્રણ માત્રાથી પર 'અમાત્ર' સાથેનું તુરીય અવસ્થાનું અનુસંધાન, એકત્વ એ સમ્યક્ અને યથાર્થ છે. ઔપનિષદ તત્ત્વજ્ઞાનનું સર્વોચ્ચ શૃંગ છે પરમતત્ત્વનું નિરપેક્ષ, ગુણાતીત તરીકે કરેલું નિરૂપણ. એ સત્યના સાક્ષાત્કારના આહ્‌લાદમાં અન્ય ઉપનિષદોએ વાણીના અનેક પ્રયોગો દ્વારા બ્રહ્મને અનેક રીતે સમજાવ્યો છે, વર્ણવ્યો છે, ગાયો છે. આ ઉદ્‌ગારોનો શબ્દશઃ અર્થ કરવા જતાં ઘણાને ઉપનિષદોમાં એકવાક્યતાનો અભાવ અને અસંગતિ દેખાયાં છે. પરંતુ માણ્ડૂક્યની વાણી એવી મિતાક્ષરી, અર્થપૂર્ણ અને પરમતત્ત્વના લક્ષણની બાબતમાં અસંદિગ્ધ છે કે એમાં અર્થઘટન પરત્વે વિવાદને ઝાઝો અવકાશ નથી, છતાં અર્થગર્ભ મંત્રોના વિવરણ કે એમાંથી નીપજતી આનુષંગિક અન્ય ચર્ચાને અહીં પૂરતો અવકાશ છે. આથી ગૌડપાદાચાર્યે મન્ત્રોની વિશેષ ચર્ચા રૂપે કારિકાઓ લખી હોય

એ સમજી શકાય એમ છે. ખાસ તો 'અજાતિ'ના પોતાના અભીષ્ટ સિદ્ધાંતનું નિરૂપણ અને સમર્થન કરવા માટે આ ઉપનિષદ્ એક દઢ આધાર બની રહે છે. ગૌડપાદકારિકાના પ્રથમ પ્રકરણનું 'આગમ-પ્રકરણ' નામ સૂચવે છે કે પ્રથમ પ્રકરણની ઓગણત્રીસ કારિકાઓ આગમ-ઉપનિષદ્-ઉપર આધારિત છે અને એની ભૂમિકા લઈને ગૌડપાદે પછીના 'વૈતથ્ય', 'અદ્વૈત' અને 'અલાતશાન્તિ' નામનાં ત્રણ પ્રકરણોમાં પોતાના સિદ્ધાન્તને પ્રસ્થાપિત કરવા તર્કપુરસ્કૃત પ્રયત્ન કર્યો છે.

ડૉ. રાધાકૃષ્ણન્ આ ઉપનિષદ્‌ની મહત્તા દર્શાવતાં કહે છે:

In this Upaniṣad we find the fundamental approach to the attainment of reality by the road of introversion and ascent from the sensible and changing, through the mind which dreams, through the soul which thinks, to the divine within but above the Soul. The truth of our intellectual knowledge presupposes a light, the Light of the Real above logical truth, the light which is not itself but that by which it has been created and by whose illumination it shines. (The Principal Upanisads).

સંક્ષેપમાં, માણ્ડૂક્યોપનિષદ્ પ્રણવોપાસનાના ક્રમશઃ સૂક્ષ્મ સ્તરોનો નિર્દેશ કરી, અંતે અમાત્ર ૐકાર અને તુરીય આત્માના અભેદ, એકત્વની પ્રસ્થાપના દ્વારા, સર્વ કંઈ સાન્ત (finite), સીમિત અને સાપેક્ષ (relative)ને નકારીને, અતિક્રમીને કેવળ અદ્વૈત તત્ત્વની જ પારમાર્થિક સત્યતાની પ્રતિષ્ઠા કરે છે. મુક્તિકોપનિષદે માણ્ડૂક્ય માટે યોગ્ય જ કહ્યુ છે:

माण्डूक्यमेकमेवालं मुमुक्षूणा विमुक्तये ।

ગૌડપાદાચાર્ય:

માંડૂક્યોપનિષદ્ સાથે જોડાયેલાં ચાર પ્રકરણોના કર્તા વિશે વિદ્વાનોમાં વિભિન્ન મતો પ્રવર્તે છે. માંડૂક્યકારિકા, ગૌડપાદીયકારિકા, ગૌડપાદકારિકા, ગૌડવાર્તિક જેવાં નામોથી આ કૃતિનો ઉલ્લેખ થતો રહ્યો છે. વેદાન્તની એક પરંપરા ચારેય પ્રકરણો (આગમ પ્રકરણ, વૈતથ્ય પ્રકરણ, અદ્વૈત પ્રકરણ અને અલાતશાન્તિ પ્રકરણ)ના કર્તા ગૌડપાદાચાર્ય છે એમ માને છે. એ પરંપરા

ગૌડપાદાચાર્યને આદ્યશંકરાચાર્યના પરમગુરુ (શંકરાચાર્યના ગુરુ ગોવિંદાચાર્યના ગુરુ) તરીકે ઓળખાવે છે. અદ્વૈતવેદાન્તની ગુરુ–શિષ્ય પરંપરા દર્શાવતો એક શ્લોક આ પ્રમાણે છે :–

> नारायणं पद्मभुवं वसिष्ठं शक्तिं च तत्पुत्रपराशरं च
> व्यासं शुकं गौडपदं महान्तं गोविन्दयोगीन्द्रमथास्य शिष्यम् ।
> श्री शंकराचार्यमथास्य पद्मपादं च हस्तामलकं च शिष्यं
> तं त्रोटकं वार्तिककारमन्यानस्मद्गुरून् सन्ततमानतोऽस्मि ॥

આ પરંપરા પ્રમાણે ગૌડપાદ શુકના શિષ્ય થાય અને શંકરાચાર્યના ગુરુનાગુરુ થાય ! શુક અને શંકર વચ્ચેના સમયગાળાનો વિચાર કરીએ તો કોઈ તર્કસંગત નિર્ણય પર આવી શકાય એમ નથી. શુકદેવ એ અતિ પ્રાચીન પૌરાણિક પાત્ર છે. આથી શુક સાથે ગૌડપાદનો સંબંધ જોડવા માટે ગૌડપાદ વિશે નીચેની દંતકથા પ્રચલિત થઈ હોય એમ લાગે છે. બાલકૃષ્ણાનંદ સરસ્વતી પોતાના શારીરકમીમાંસાભાષ્યવાર્તિકમાં લખે છે કે કુરુક્ષેત્રમાં આવેલી હિરણ્યવતી નદીને કિનારે વસતી ગૌડજાતિમાં શ્રેષ્ઠ એવા ગૌડપાદ દ્વાપર યુગના આરંભથી જ સમાધિસ્થ અવસ્થામાં રહેતા હતા. એમનું મૂળનામ આ યુગના લોકોને ખબર ન હોવાથી તેઓ ગૌડજાતિના નામથી તેને ગૌડપાદ તરીકે ઓળખવા લાગ્યા. નારાયણથી શુક સુધીની વંશર્ષિ–પરંપરા છે અને ગૌડપાદ પછી ગુરુ–શિષ્ય–પરંપરા છે. અદ્વૈતવેદાન્તના આદ્યગુરુ ભગવાન નારાયણ સાથેનો ગૌડપાદનો સંબંધ બતાવતા આનંદગિરિ જણાવે છે કે બદરિકાશ્રમમાં જ્યાં નર–નારાયણનો નિવાસ છે ત્યાં ધ્યાનમગ્ન ગૌડપાદ પર પ્રસન્ન થઈને નારાયણે એમને ઉપનિષદ્–રહસ્ય દર્શાવ્યું.

ડૉ. વેલેસરના મતે શંકરાચાર્ય પહેલાં આચાર્ય ગૌડપાદ નામની કોઈ વ્યક્તિ હતી જ નહીં. ગૌડપાદીયકારિકા નામની ચાર પ્રકરણવાળી કૃતિ છે ખરી, પણ કોઈ એક વ્યક્તિ તેનો કર્તા નથી. ગૌડદેશમાં પ્રચલિત અદ્વૈતની એક શાખાનો મત આ કૃતિમાં સચવાયો છે આથી વેલેસરની દૃષ્ટિએ અદ્વૈત સિદ્ધાન્તના સારરૂપ પાદબદ્ધ શ્લોકો જેમાં છે તે કૃતિ તે 'ગૌડપાદીય' કહેવાઈ. લેખકના નામ વિનાની કૃતિના શીર્ષકનો અર્થ, સમજ્યા વિના પછીથી ગૌડપાદ નામધારી કોઈ કર્તાની કૃતિ તે 'ગૌડપાદીય' એવું પ્રચલિત થયું. આમ વેલેસરે પ્રમાણે તો કૃતિમાંથી કર્તાનું સર્જન થયું નહીં કે કર્તામાંથી કૃતિનું. વેલેસર પોતાના મતના સમર્થન માટે એવા આચાર્યોના પુરાવા રજૂ કરે છે, જેઓ માત્ર કારિકાનું અવતરણ આપે છે પણ એના કર્તાનો ઉલ્લેખ કરતા નથી.

ડૉ. બેલવેલકર પ્રો. વેલેસરના ગૌડપાદકારિકા અંગેના મતનો ઉલ્લેખ કરી (Basu mallik Lectures on Vedanta, 1925. Pre-śankara vedanta Gauḍapāda. Lecture V માં) જણાવ્યું છે કે વિંડેશ્વર્ગે પોતાની જર્મન કૃતિ 'Der älter Vedanta' માં નોંધે છે કે સુરેશ્વરે નૈષ્કર્મ્યસિદ્ધિ (૪-૪૧-૪૪) માં ગૌડપાદકારિકામાંથી બે કારિકાઓ અને શંકરાચાર્યની ઉપદેશસાહસ્રીમાંથી એક શ્લોક ટાંક્યાં છે ત્યાં તે કારિકાઓના કર્તા તરીકે 'ગૌડૈઃ' અને શ્લોકના કર્તા તરીકે 'દ્રાવિડૈઃ' એવા શબ્દો યોજ્યા છે. ડૉ. વેલસરે આ મુદ્દાને આધારે ચર્ચા આરંભી છે. 'દ્રાવિડૈઃ' દ્વારા સુરેશ્વર ઉપદેશસાહસ્રીના કર્તા અને પોતાના ગુરુ શંકરાચાર્યનો જ નિર્દેશ કરે છે એ સમજાય એમ છે છતાં ડૉ. વેલેસર દલીલ કરે છે કે 'ગૌડ' શબ્દ ગૌડ દેશના વેદાંતમત અને 'દ્રાવિડ' દ્રાવિડ દેશના વેદાંતમતનો જ નિર્દેશ કરે છે। ડૉ. બેલવેલકર જણાવે છે કે એક-બે લખાણોમાં માણ્ડૂક્યકારિકાના કર્તાનો ગૌડાચાર્ય તરીકે ઉલ્લેખ છે, તેથી કર્તા ગૌડ દેશના હતા એવું કહી શકાય; પણ એના પરથી 'ગૌડપાદ' નામની કોઈ વ્યક્તિ જ ન હતી એવું પુરવાર ન કરી શકાય. વળી, 'દ્રાવિડૈઃ' શબ્દ કોઈ વ્યક્તિ (શંકરાચાર્ય)ને લાગુ પડતો હોય તો સમાન સંદર્ભમાં વપરાયેલો 'ગૌડૈઃ' શબ્દ પણ વ્યક્તિનો જ નિર્દેશ કરતો હોય એમ માનવું સરળ અને સ્વાભાવિક છે. ડૉ. બેલવેલકર ઉપરાંત પ્રો. બાર્નેટ, પ્રો. ભટ્ટાચાર્ય તથા ડૉ. મહાદેવન્ જેવા અનેક વિદ્વાનોએ ડૉ. વેલેસરના મતનો વિરોધ કર્યો છે. પ્રો. ભટ્ટાચાર્ય કહે છે તેમ આપણી સમક્ષ આગમશાસ્ત્ર કે ગૌડપાદકારિકા રૂપે એક કૃતિ છે અને તેનો કર્તા હોવો જ જોઈએ. હા, એ બને કે એક કરતાં વધારે લેખકોએ જુદા જુદા ભાગો લખ્યા હોય પરંતુ વેદાંતમતની કોઈ શાખા કે કોઈ પ્રદેશની સમગ્ર પ્રજાને એના લેખક તરીકે ગણી શકાય નહીં. શંકરની પહેલા કોઈ ગૌડપાદ નામના આચાર્ય હતા એવી પરંપરાને ખોટી સાબિત કરવા માટેના કોઈ સબળ પ્રમાણભૂત પુરાવા પોતાના મતના સમર્થનમાં તેઓ રજૂ કરી શક્યા નથી. શ્રી મહાદેવન્ 'Gauḍapāda-A study in early Advaita' માં જણાવે છે કે આચાર્યનું નામ ગૌડ હોવું જોઈએ અને 'પાદ', 'પદ', 'ચરણ' કે 'આચાર્ય' એવું માનાર્થે તેની સાથે જોડવામાં આવ્યું હશે એવું પોતાનું માતા-પિતા દ્વારા અપાયેલું જુદું નામ હશે જ. પણ સંન્યાસી તરીકે મૂળ નામનો ત્યાગ કર્યો હશે, નવું નામ ન યે ધારણ કર્યું હોય. ગૌડ નામથી તેઓ જાણીતા થયા એટલે અનુમાન કરી શકાય કે તેઓ ગૌડ દેશના હતા; અને પોતાના વતનથી દૂર પ્રદેશમાં વસતા હોવાથી એ પ્રદેશના લોકો એનાં વતન પરથી એને ગૌડ તરીકે ઓળખતા હોય. એમ

પણ બન્યું હોય કે ભારતના જે પ્રદેશમાં રહેતા હોય ત્યાં બીજા ગૌડદેશવાસી પણ વસતા હોય અને આ મહાન્ આચાર્ય એમના પૂજનીય બન્યા હોય. બાલકૃષ્ણાનંદ સરસ્વતી કહે છે તેમ તેમના સ્થિર નિવાસનું સ્થાન ઘણું ખરું કુરુક્ષેત્ર હતું. આનંદગિરિ અને બાલકૃષ્ણાનંદ જણાવે છે તેમ ગૌડપાદ મોટે ભાગે ઊંડા ધ્યાનમાં નિમગ્ન રહેતા હતા. એ શક્ય છે કે તેમણે બદરિકાશ્રમની મુલાકાત લીધી હોય અને ત્યાં તેમને પરમતત્ત્વની અપરોક્ષાનુભૂતિ થઈ હોય તથા એમને લાધેલું જ્ઞાન તેમના અંતેવાસીઓને આપ્યું હોય અને તે જ્ઞાન આગમશાસ્ત્ર કે ગૌડપાદકારિકા તરીકે આપણી પાસે કૃતિરૂપે આવ્યું હોય.

આપણા દેશની અનેક પ્રાચીન મહત્ત્વની વ્યક્તિઓ અને કૃતિઓ વિશે કોઈ પ્રમાણભૂત ઐતિહાસિક માહિતી નથી મળતી એ આપણું દુર્ભાગ્ય છે. કેટલાયે લેખકો પોતાની કૃતિઓ સાથે અન્ય સુપ્રસિદ્ધ, મહાન્ અને ઘણીવાર અતિ પ્રાચીન વ્યક્તિઓના નામ જોડીને, પોતે અંગતપ્રસિદ્ધિના મોહથી પર છે એવો સંતોષ કદાચ મેળવતા હશે પણ આપણા જેવા ઐતિહાસિક હકીકતોના જિજ્ઞાસુને ભારે મૂંઝવણમાં મૂકી દે છે. આ સંદર્ભમાં શ્રી મહાદેવન્ પોતાના પુસ્તકના પ્રારંભમાં યોગ્ય જ નોંધે છે :–

Under these circumstances any student of Indian thought must find it extremely difficult to settle the chronological order of the classical works or to study them in the light of their authors' lives. And the work of an early thinker like Gauḍapāda–probably the earliest systematic Advaitin–must needs present knotty problems difficult to be solved with the help of our present knowledge Any suggestions regarding his times and the influence of other systems of philosophy on his mental climate must therefore remain tentative till more light is available

સમય : ગૌડપાદનું ઐતિહાસિક વ્યક્ત તરીકેનું અસ્તિત્વ પુરવાર કરવા માટે પણ દલીલો કરવી પડી છે તો એનો સમય નક્કી કરવામાં ઘણી મુશ્કેલીઓ નડે તે

સમજાય એમ છે. સદાશિવ બ્રહ્મેન્દ્ર પોતાની 'જગદ્‌ગુરુરત્નમાલાસ્તવ' નામની કૃતિમાં ગૌડપાદની સ્તુતિ કરતા જણાવે છે કે ગૌડપાદના ચરણની પૂજા અપલુન્યના ગુરુ અયાર્યે કરી હતી. 'જગદ્‌ગુરુરત્નમાલાસ્તવ'ના ટીકાકાર આત્મબોધેન્દ્ર વિશેષ માહિતી આપતા કહે છે કે શુકના શિષ્ય ગૌડપાદે હિમાલય પર આત્મજ્ઞાન પ્રાપ્ત કર્યું અને તેની અસરને લીધે અપલુન્ય, હમીર અને પ્રાવૃતિના બૌદ્ધ ગુરુ અયાર્યે ફેલાવેલા ભ્રાન્ત મતો દૂર થયા. જો આ કથાને માનીએ તો અપલુન્ય એટલે કે એપોલોનિયસ જે ઈ. સ.ની પહેલી સદીમાં થઈ ગયો તેના ગૌડપાદ સમકાલીન જ થાય. શ્રી મહાદેવન્ જણાવે છે કે હમીરે લખેલાં સંસ્મરણોને આધારે લખાયેલી એપોલોનિયસના જીવન અંગેની કૃતિ વિશે ભિન્ન ભિન્ન મતો છે. એપોલોનિયસે ભારતની મુલાકાત લીધી જ ન હતી એવો પણ કેટલાક વિદ્વાનોનો મત છે. પ્રો. ભટ્ટાચાર્ય નોંધે છે કે એપોલોનિયસની પ્રવાસ કથામાં ક્યાં ય ગૌડપાદનો ઉલ્લેખ નથી. પ્રો. ભટ્ટાચાર્યના મતે એપોલોનિયસની મુલાકાતને આપણા પ્રશ્ન સાથે કોઈ અર્થપૂર્ણ સંબંધ નથી, કારણ એપોલોનિયસ અંગેની વાત સાચી માનીએ તો શંકરાચાર્યના સમયના નિર્ણયમા પણ ગૂંચવણ ઊભી થશે. શ્રી મહાદેવન્ માને છે કે માત્ર સદાશિવ બ્રહ્મેન્દ્રની 'જગદ્‌ગુરુરત્નમાલાસ્તવ'માં જ ગૌડપાદ અને અપલુન્યનો સાથે ઉલ્લેખ છે, પરંતુ સદાશિવબ્રહ્મેન્દ્રની આ પ્રમાણભૂત કૃતિ છે કે કેમ તે શંકાસ્પદ છે.

બૌદ્ધ લેખક ભાવવિવેક (આશરે ઈ સ. ૫૦૦) પોતાની કૃતિ 'મધ્યમકહૃદયકારિકા' પરની પોતે જ લખેલી 'તર્કજ્વાલા' નામની ટીકામાં ગૌડપાદકારિકાના જેવા જ શ્લોકોનું અવતરણ આપે છે. વેલેસરના મતે આ કારણે ગૌડપાદકારિકા ઇ. સ. ૪૫૦–૫૦૦ પછીની ન હોવી જોઇએ. ડૉ. બેલવેલકર માને છે કે વેલેસરની માન્યતા મજબૂત પાયા પર બંધાઈ નથી કારણ 'તર્કજ્વાલા'માં આવેલ અવતરણો અને કારિકા વચ્ચેનુ સામ્ય પ્રતીતિકર નથી. શાન્તરક્ષિત (ઇ. સ. ૭૦૫–૭૬૨) મધ્યમકાલંકારમાં આશરે ૧૦ કારિકાઓ ઉતારે છે. શાન્તરક્ષિતના શિષ્ય કમલશીલે આ કારિકાઓનો ઉપનિષત્–શાસ્ત્ર તરીકે ઉલ્લેખ કર્યો છે. ગમે તેમ પણ ઉપર્યુક્ત ત્રણે લેખકો ગૌડપાદકારિકા વિશે જાણતા હતા એવુ લગભગ સ્પષ્ટ થાય છે. ટૂંકમાં, ભાવવિવેકની પહેલાં ગૌડપાદને ગણીએ તો ઇ. સ. ૫૦૦ ગૌડપાદના સમયની નીચલી મર્યાદા (Lower limit) તરીકે લઇ શકાય, ઉપલી મર્યાદા (Upper limit) કઇ હોઇ શકે તે જોઇએ. પ્રાચીન બૌદ્ધ લેખકોની કૃતિઓ અને ગૌડપાદકારિકા વચ્ચેના સામ્ય તરફ વિદ્વાનોનું ધ્યાન ખેંચાયું છે.

નાગાર્જુનની 'મૂલમધ્યમકકારિકા', નાગાર્જુનના શિષ્ય આર્યદેવના 'ચતુઃશતક' અને અસંગના 'મહાયાનસૂત્રાલંકાર' માંની કેટલીયે પંક્તિઓ ગૌડપાદકારિકા સાથે શબ્દાર્થની દૃષ્ટિએ ઘણું સામ્ય ધરાવે છે. આવા સામ્યને કેવળ આકસ્મિક ન ગણી શકાય જ્યાં સુધી ગૌડપાદ અને નાગાર્જુન બન્નેએ કોઈ સમાન મૂળ સ્રોતમાંથી શ્લોકો ઉધૃત કર્યા છે એવું પ્રતિપાદન ન થાય ત્યાં સુધી ગૌડપાદે નાગાર્જુનાદિનાં લખાણોને આધારે કેટલીક કારિકા રચી છે એમ માનવું રહ્યું. આ બૌદ્ધ લેખકો ઈ. સ. ૨૦૦ થી ઈ સ ૪૦૦ વચ્ચે થઈ ગયા છે આથી ગૌડપાદ ત્યાર પછી જ થયા હોવા જોઈએ પાંચમી સદીના યશોમિત્રના 'અભિધર્મકોશવ્યાખ્યા'ની એક પંક્તિ અને ગૌડપાદકારિકાની એક પંક્તિ વચ્ચે સારું જેવું સામ્ય છે. યશોમિત્રની કૃતિની અસર ગૌડપાદ પર થઈ હોય એમ સ્વીકારીએ તો યશોમિત્ર અને ભાવવિવેકના સમયની વચ્ચે ગૌડપાદનો સમય ગણી શકાય. પ્રો. ભટ્ટાચાર્ય, ઉપર્યુક્ત કારણોસર, ગૌડપાદનો સમય પાંચમી સદીનો ગણે છે. શંકરાચાર્યનો સામાન્ય રીતે માન્ય સમય ઈ. સ ૭૮૮–૮૨૦ ગણાય છે, અને ગૌડપાદનો સમય ઈ સ ૫૦૦નો ગણવામાં આવે તો બન્ને વચ્ચે આશરે ૩૦૦ વર્ષનો ગાળો રહે આથી ગૌડપાદનો શંકરાચાર્ય સાથેનો 'પરમગુરુ' તરીકેનો પરંપરામાન્ય સંબંધ સમજાવી શકાશે નહીં, એવી ચિંતા શ્રી મહાદેવને વ્યક્ત કરી છે. 'પરમગુરુ' શબ્દનો અર્થ પણ બહુ ચુસ્તપણે 'ગુરુના ગુરુ ન કરતાં પરમ એટલે મહાન્ એવો અર્થ કરવાનું પણ શ્રી મહાદેવને સૂચવ્યું છે. મને લાગે છે કે પરંપરાને વળગી જ રહેવું હોય અને શંકરનો ૮ મી સદીનો સમય પણ પુનર્વિચારણાને પાત્ર ન જ ગણવો હોય તો પછી 'પરમગુરુ'નું જ અર્થઘટન એવું કરવું પડે કે જેથી ગૌડપાદનો ઈ. સ. ૫મી સદીનો સમય સ્વીકારી શકાય! મારી દૃષ્ટિએ પાંચમી સદી અને પરંપરા વચ્ચે બે રીતે મેળ પાડી શકાય, એક તો ગૌડપાદના દ્વાપર યુગથી શંકરાચાર્યના ગુરુ ગોવિંદાચાર્ય સુધીના અતિદીર્ઘ આયુષ્યની દંતકથાને અક્ષરશઃ ન જ સ્વીકારી શકીયે પરંતુ તેમણે અસાધારણ દીર્ઘ આયુષ્ય ભોગવ્યું હતું એમ માનવું પડે. ગૌડપાદ અને તેના શિષ્ય ગોવિંદાચાર્ય, બન્નેનું સુદીર્ઘ આયુષ્ય કલ્પીને ૨૫૦ થી ૩૦૦ વર્ષનો ગાળો પૂરવો પડે બીજું, ગોવિંદાચાર્ય પોતે પ્રચલિત વેદાંત વિચારધારામાંથી ગૌડપાદના વેદાંત મતને માનતા હશે એથી ગૌડપાદ ગોવિંદાચાર્યના (આધ્યાત્મિક) ગુરુ કહી શકાય, અને શંકરે ગૌડપાદના દાર્શનિક મતને જ પુરસ્કાર્યો અને સુપ્રતિષ્ઠિત કર્યો છે એ દૃષ્ટિએ ગૌડપાદ શંકરાચાર્યના પરમગુરુ કહેવાય, એ મારી દૃષ્ટિએ વધારે યુક્તિયુક્ત લાગે છે અને સમય ગાળાનો પ્રશ્ન પણ ઊકલી જાય છે. બાકી બીજા આધારભૂત

પુરાવાથી સમયનિર્ણય થઈ શકતો હોય છતાં પરંપરાને સાચી માનવા ખાતર જ એ સમયને ખોટો માનવો એ વૈજ્ઞાનિક અભિગમ નથી જ. બધી ચર્ચા કર્યા પછી શ્રી મહાદેવન્ પણ અંતે કહે છે—All these, however, are speculations, and we have not passed the stage of conjecture.

કૃતિઓ :—ગૌડપાદકારિકા ઉપરાંત કેટલીક કૃતિઓ ગૌડપાદે રચી હતી એમ કહેવાય છે. આ અન્ય કૃતિઓ છે: સાંખ્યકારિકાભાષ્ય, ઉત્તરગીતાવૃત્તિ, સુભગોદયસ્તુતિ, નૃસિંહોત્તરતાપનીયોપનિષત્-ટીકા, દુર્ગાસપ્તશતીભાષ્ય, શ્રીવિદ્યારત્નસૂત્ર અને અનુગીતાભાષ્ય. ગૌડપાદને નામે ચડેલી ઉપર્યુક્ત કૃતિઓ અંગે વિદ્વાનોના ભિન્ન ભિન્ન મતો છે. પ્રો. કરમારકરનો અભિગમ એવો છે કે જ્યાં સુધી ચોક્કસ વિરુદ્ધ પુરાવા ન મળે ત્યાં સુધી પરંપરાને સ્વીકારવામાં સામાન્ય રીતે કશું ખોટું નથી.

સાંખ્યકારિકાભાષ્ય :—ઈશ્વરકૃષ્ણ વિરચિત સાંખ્યકારિકા પરનું આ ભાષ્ય છે. ડૉ. બેલવેલકરે એ સમજાવવા પ્રયત્ન કર્યો છે કે ગૌડપાદને નામે જાણીતું સાંખ્યકારિકાભાષ્ય મોટે ભાગે સાંખ્યકારિકાની માઠરવૃત્તિ પર જ આધારિત છે. શ્રી મહાદેવન્‌ને ગૌડપાદના કર્તૃત્વ વિશે શંકા છે. પ્રો. કીથ અને પ્રો. ડયુસન માને છે કે સાંખ્યકારિકાભાષ્ય ગૌડપાદના નામ પર ચઢાવવું યોગ્ય નથી. જ્યારે પરંપરા સ્વીકારી પ્રો. કરમારકર સાંખ્યકારિકાભાષ્ય ગૌડપાદનું હોવાનું માને છે. માઠરવૃત્તિ અને સાંખ્યકારિકાભાષ્ય વચ્ચેના સામ્યને વિશેષ મહત્ત્વ આપી પ્રો. કરમારકર એવો પણ પ્રશ્ન ઉઠાવે છે કે માઠર અને ગૌડપાદ એ બે નામો કોઈ એક જ વ્યક્તિના તો ન હોય! મને લાગે છે કે કોઈ પ્રમાણભૂત આધાર વિના તેમ જ ગૌડપાદકારિકા અને સાંખ્યકારિકાભાષ્ય એ બે વચ્ચેના ભાષાના કે વિચારના કોઈ આંતરિક સામ્યના મજબૂત, પ્રતીતિકર અયુક્તિક પુરાવા વિના કેવળ પરંપરાને માની લેવી યોગ્ય નથી.

ઉત્તરગીતાવૃત્તિ :—ગૌડપાદની આ ટીકાને આ પુસ્તકની પુષ્પિકા (Colophon) માં उत्तरगीता परनी गौडपादीय व्याख्या કહી છે. પ્રો. કરમારકર આને પણ ગૌડપાદની કૃતિ માને છે. શ્રી મહાદેવન્ શ્રી અમરનાથ રે'નો મત ટાંકે છે કે ઉત્તરગીતાવૃત્તિ ગૌડપાદની છે એ માન્યતા આ કૃતિની એક બે હસ્તપ્રતોની પુષ્પિકા પર જ આધાર રાખે છે, અને આવી પુષ્પિકા

કોઈ સ્વતંત્ર પુરાવો ન બની શકે, કારણ આપણે જાણીએ છીએ કે આવી પુષ્પિકાના મૂળમાં ઘણીવાર અજ્ઞાન કે ભ્રમના જ હોય છે. વિદ્વાનોએ નોંધ્યું છે કે ઉત્તરગીતા-ભાષ્યમાં કોઈ વિશિષ્ટ બૌદ્ધિક ચમકારા કે શાસ્ત્રીય વિદગ્ધતા જોવામાં નથી આવતી. આથી મોટાભાગના વિદ્વાનો આ ગૌડપાદની કૃતિ હોવાનું માનતા નથી.

સુભગોદયસ્તુતિ :— આ એક નાની બાવન શ્લોકની સ્તોત્ર પ્રકારની તાંત્રિક કે શાક્ત કૃતિ છે. શાક્તોના 'સમય' અને 'કૌલ' એમ બે સંપ્રદાયોનો એમાં નિર્દેશ છે તથા કૌલ સંપ્રદાયની નિંદા પણ છે. આ કૃતિમાં નાડીઓ, પિંગલા, ઇડા, ચક્ર, બિન્દુઓ વગેરેનો ઉલ્લેખ છે. પ્રો. કરમારકર આને ગૌડપાદની કૃતિ માને છે, જ્યારે પ્રો. બેલવેલકર, શ્રી મહાદેવન્, પ્રો. ભટ્ટાચાર્ય વગેરે આ કૃતિનો કર્તા માણ્ડૂક્યકારિકાના ગૌડપાદ કરતાં ભિન્ન હોવો જોઈએ એમ માને છે.

નૃસિંહોત્તરતાપનીયોપનિષત્-ભાષ્ય :—પ્રો. કરમારકર માને છે કે માણ્ડૂક્યોપનિષદ્ અને નૃસિંહોત્તરતાપનીયોપનિષદ્ વચ્ચે ઠીક ઠીક સામ્ય છે આથી બન્ને ઉપનિષદોપર અનુક્રમે કારિકા અને ભાષ્ય રચનાર ગૌડપાદ એક જ હોવા જોઈએ એવી પરંપરા થઈ હશે.

આ ઉપરાંત શ્રી વિદ્યારણ્યસૂત્ર નામની તાંત્રિક રચના તેમજ દુર્ગાસપ્તશતી અને અનુગીતા નામની બે કૃતિઓ પરની ટીકાએ ગૌડપાદને નામે છે. દુર્ગાસપ્તશતી પરના આ ભાષ્યનો ઉલ્લેખ મહાન્ તાંત્રિક આચાર્ય ભાસ્કરરાયાર્યે દુર્ગાસપ્તશતી પરના પોતાના ભાષ્યમાં કર્યો છે. પ્રો. ભટ્ટાચાર્ય અહીં એ વિચારણીય પ્રશ્ન ઉઠાવે છે કે વેદાંત અને તંત્રશાસ્ત્ર પરના કર્તાઓ હોવાને કારણે શું આપણે એમ વિચારી શકીએ કે બે ગૌડપાદ હોવા જોઈએ, એક વેદાંતી અને બીજો તાંત્રિક ? ડૉ. બેલવેલકરે પણ કહ્યું છે માણ્ડૂક્યકારિકાના કર્તા શંકરાચાર્યના પરમગુરુ ગૌડપાદ તથા ઉત્તરગીતાભાષ્ય અને સાંખ્યકારિકાભાષ્યના કર્તા ગૌડપાદ એમ બે ભિન્ન ગૌડપાદ હોઈ શકે એ મતનો સ્વીકાર કરવા આપણે હવે તૈયાર હોવા જોઈએ

માણ્ડૂક્યોપનિષદ્ અને આગમપ્રકરણ :—માણ્ડૂક્યોપનિષદ્માં ૧૨ ગદ્યમન્ત્રો પછી શ્લોકો આવે છે એમાં આ પ્રકારની વ્યવસ્થા છે માણ્ડૂક્યોપનિષદ્ના પહેલાં ૭ ગદ્યમન્ત્રો પછી 'अत्रैते श्लोका भवन्ति ।' એવું વાક્ય આવે છે અને તરત ગદ્યમન્ત્રોના મુદ્દાને સમાવતી, ક્યારેક એ ગદ્યમન્ત્રોના મુદ્દાને

વિસ્તારતી એવી ૧ થી ૯ કારિકાઓ આવે છે, સાતમા ગદ્યમન્ત્ર પછી એના પર વિવરણ કરતી ૧૦ થી ૧૮ કારિકા, આઠથી અગીઆર મન્ત્ર પછી ૧૯ થી ૨૩ અને બારમા મન્ત્ર પછી ૨૪ થી ૨૯ કારિકાઓ આવે છે. દરેક તબક્કે કારિકાઓની શરુઆતમાં 'अत्रैते श्लोका भवन्ति ।' એવું વાક્ય આવે છે. આ પ્રકરણની આવી રચનાને કારણે કેટલાક મહત્ત્વના ચર્ચાસ્પદ મુદ્દાઓ ઉપસ્થિત થયા છે તે આ પ્રમાણે છે—

(૧) માત્ર બાર ગદ્યમન્ત્રો તે જ માણ્ડૂક્યોપનિષદ્ છે કે ગદ્યમન્ત્રો અને ૨૯ કારિકાઓ મળીને માણ્ડૂક્યોપનિષદ્ થાય છે ?

(૨) ગદ્યમન્ત્રો પહેલાં કે કારિકાઓ પહેલી ?

(૩) ગદ્યમન્ત્રોને આધારે કારિકા રચાઇ કે કારિકાઓને આધારે ગદ્યમન્ત્રો રચાયા ? કે બન્ને સ્વતન્ત્ર હતાં અને કોઇએ જોડી દીધાં ?

(૪) ગદ્યમન્ત્રો અને કારિકાના રચયિતા એક છે કે ભિન્ન ?

(૫) કારિકા ગૌડપાદની છે, અન્ય કોઇની છે કે પરંપરા પ્રાપ્ત છે ?

આ પ્રશ્નો પરત્વે પરંપરા તેમ જ જુદા જુદા વિદ્વાનોનો અભિગમ કેવો છે તે જોઇએ. કેવલાદ્વૈત પરંપરા પ્રમાણે બાર ગદ્યમન્ત્રો તે માણ્ડૂક્યોપનિષદ્ છે. પરંપરા અનુસાર શ્રુતિ અપૌરુષેય હોઈ આ ગદ્યમન્ત્રોનો કોઇ કર્તા નથી. ગૌડપાદે આ ગદ્યમન્ત્રો આગળ જણાવ્યા પ્રમાણે વિભાજન કરીને તે મન્ત્રોની સમજતીરૂપ કારિકાઓ રચી. ઉપનિષદ્‌ને આધારે રચાયેલી કારિકાઓ આ પ્રકરણમાં છે એટલે એને આગમ પ્રકરણ કહેવામાં આવે છે.

દ્વૈતવાદીઓની પરંપરા આ સમગ્ર આગમ પ્રકરણને શ્રુતિ તરીકે પ્રતિષ્ઠા આપે છે. રામાનુજાચાર્ય, કુરનારાયણ, મધ્વાચાર્ય, શ્રીનિવાસ અને વ્યાસતીર્થ જેવા ગદ્યમન્ત્રો અને કારિકાઓ મળીને થતાં આગમ પ્રકરણને શ્રુતિ ગણે છે શ્રી ભાષ્ય ૧ ૧. ૧. માં રામાનુજાચાર્ય આ પ્રકરણની સોળમી કારિકાને શ્રુતિ તરીકે ટાંકે છે. મધ્વાચાર્ય પદ્મપુરાણ, ગરુડપુરાણ અને હરિવંશમાથી અવતરણો ટાંકે છે. આ પુરાણો પ્રમાણે વરુણે મણ્ડૂકરૂપમાં નારાયણની સ્તુતિ કરી શ્રુતિદર્શન પ્રાપ્ત કર્યું. વરુણે એ શ્લોકોને 'अत्र श्लोका भवन्ति' એમ જણાવીને જુદા જુદા ગોઠવ્યા. ગરુડપુરાણમાં આ પ્રમાણે લખ્યું છે :—

ब्रह्महष्टान्ततो मन्त्राग्प्रमाण सलिलेश्वरः ।
अत्र श्लोका भवन्तीति चकारेन पृथक् पृथक् ॥

દ્વૈતવાદી પરંપરા સમગ્ર આગમ પ્રકરણને શ્રુતિ માને છે, કેવલાદ્વૈત પરંપરા ગદ્યમન્ત્રોને શ્રુતિ–ઉપનિષદ્–ગણે છે અને કારિકાઓ ગૌડપાદની માને છે, તો પ્રો ડોઇસન અને ડૉ. વેન્કટસુબીઆ ગદ્યમન્ત્રોને પણ ગૌડપાદના જ માને છે।

સામાન્યતઃ ગદ્યમન્ત્રોને આધારે, એની સમજૂતીરૂપ કારિકાઓ છે એમ મનાય છે. પણ પ્રો વિધુશેખર ભટ્ટાચાર્ય પોતાના પુસ્તક 'The Agamaśāstra of Gauḍapāda'માં એવું પ્રતિપાદન કરવા પ્રયત્ન કરે છે કે કારિકાઓ પ્રથમ રચાઈ છે અને ગદ્યમન્ત્રો એને આધારે લખાયા છે શ્રી મહાદેવને આ મતનું ખૂબ જ દઢતાપૂર્વક ખંડન કર્યું છે પ્રો ભટ્ટાચાર્યના આ મતને કારણે ગદ્યભાગ કે કારિકા બેમાંથી એકેને તેઓ શ્રુતિ તરીકેની પ્રતિષ્ઠા આપતા નથી એ સમન્વય છે બન્ને વિદ્વાનોની દલીલો જોઈએ.

(૧) પ્રો ભટ્ટાચાર્ય જણાવે છે કે પ્રથમ પ્રકરણમાં કુલ બાર ગદ્યમન્ત્રોને ચાર ભાગમાં વહેચીને દરેક ભાગ પછી 'अत्रैते श्लोका भवन्ति' એવું વાક્ય આવે છે. બીજા ઉપનિષદોમાં પણ આવાં વાક્યો આવે છે, તેની સાથે સરખાવતાં સમજાય છે કે આગળ કહેલા વિધાનના સમર્થનમાં આ રીતે શ્લોકો આપવામાં આવતા એમના મતે શ્લોકોનું અસ્તિત્વ ગદ્યભાગની પહેલા હતું એટલે પછીથી રચાયેલા ગદ્યના સમર્થનમાં પૂર્વરચિત શ્લોકો ઉતારવામાં આવ્યા છે

શ્રી મહાદેવન્ કહે છે કે ઉપનિષદો ઉપરાંત અર્થશાસ્ત્ર, કામસૂત્ર અને ચરકસંહિતામાં પણ આ પ્રકારના શ્લોકો આગળ રજૂ કરેલાં વિધાન કે મુદ્દાના સ્પષ્ટીકરણ કે વિવરણરૂપે આપવામાં આવે છે તેથી તે શ્લોકો પૂર્વે કોઈના રચેલા હોય તેવું હોતું નથી તાત્પર્ય કે પછીનો લેખક પણ પૂર્વરચિત વિધાનના સમર્થનમાં શ્લોકો રચી વિવરણ કરે ત્યારે આ પ્રકારે લખે

(૨) પ્રો ભટ્ટાચાર્ય પોતાના મતના સમર્થનમાં ગદ્ય ભાગમાં આવતા મુદ્દાઓ અને કારિકામાં સમાયેલા મુદ્દાને તપાસે છે અને કહે છે કે આ સરખામણી પરથી ફલિત થાય છે કે કારિકાઓ પર જ ગદ્યભાગ આધાર રાખે છે નહીં કે ગદ્ય પર કારિકાઓ જો કારિકાઓ ગદ્ય મન્ત્રો પરનું વિવરણ હોય તો ગદ્યના બધા મુદ્દા કારિકાઓમાં સમજાવેલા હોવા જોઈએ પણ એવું નથી. દા. ત. ગદ્યમન્ત્ર ૩ અને ૪માં આવતા 'सप्ताङ्ग' અને 'एकोनविंशतिमुख'

જેવા શબ્દો શંકરાચાર્ય અને ભટ્ટાચાર્ય જેવા ભાષ્યકારોએ જુદી જુદી રીતે સમજાવ્યા છે છતાં આવા અગત્યના શબ્દો કારિકાઓમાં સમજાવવામાં નથી આવ્યા. ગદ્યમન્ત્ર ૩, ૪ અને ૫માં અનુક્રમે આવતા जागरितस्थान, स्वप्न-स्थान અને सुषुप्तस्थान જેવા શબ્દોનો ઉલ્લેખ પણ કારિકામાં થયો નથી; જો કારિકાઓ વિવરણરૂપ હોય તો એમ ન બનવું જોઇએ. આથી ઊલટું, કારિકા-૧ માં આવતો घनप्रज्ञः તથા કારિકા-૨નો आनन्दभुक्, આ બન્ને શબ્દો ગદ્યમાં સમજાવ્યા છે. વળી ગદ્યમાં વપરાયેલા वैश्वानर શબ્દને માટે કારિકામાં विश्व શબ્દ વપરાયો છે તે સૂચવે છે કે કારિકા જો સમજૂતીરૂપ હોત તો મૂળમાં આપેલા वैश्वानर શબ્દનો જ ઉપયોગ કરત. પ્રો. ભટ્ટાચાર્યે બીજા પણ કેટલાક મુદ્દાઓ નોંધ્યા છે, જેમકે કારિકા ૧૦-૧૫ માં પ્રથમ ત્રણ અવસ્થાઓ અને तुरीय અવસ્થા વચ્ચેનો ભેદ દર્શાવ્યો છે જ્યારે ગદ્ય ભાગમાં એ ભેદ બતાવ્યો નથી; ગદ્યમન્ત્ર-૨માં ब्रह्मने आत्मा કહ્યો છે અને તે चतुष्पाद् છે એમ જણાવ્યું છે કારિકાઓમાં આ અંગે કોઇ ઉલ્લેખ જ નથી.

શ્રી મહાદેવન્ આના જવાબમાં સ્પષ્ટતા કરે છે કે કારિકાઓને ગદ્યમંત્રો પરની ટીકા તરીકે સમજવી ન જોઇએ. ટીકાકારો જે શબ્દો કે મુદ્દાને મહત્ત્વના ગણે તે શબ્દો કે મુદ્દાઓ કારિકાકારને મહત્ત્વના કે સમજાવવા જેવા ન લાગે તો તે ન સમજાવે તેમાં કશું અનુચિત નથી, આથી सप्ताङ्ग કે एकोनविंशतिमुख જેવા શબ્દો કારિકામાં ન સમજાવ્યા હોય તેના પરથી જ કારિકા એ ગદ્યમન્ત્રોની સમજૂતી મટી જતી નથી. जागरितस्थान, स्वप्नस्थान અને सुषुप्तस्थानના પુનરાવર્તનની કોઇ જરૂર નથી કારણ કે કારિકાકાર પોતાના અભિપ્રેત પ્રયોજનને માટે ઉપનિષદ્ના સારભાગને જ પોતાના શ્લોકોમાં રજૂ કરે છે. આમ છતાં 'त्रिषु धामसु' (કા. ૫) માં ઉપર્યુક્ત ત્રણે સ્થાનોનો નિર્દેશ થયો જ છે. वैश्वानर અને विश्व એ બન્ને શબ્દો અદ્વૈતમાં સમાન અર્થમાં વપરાય છે. ગદ્યમંત્રો ૭ અને ૧૨ માં પ્રથમ ત્રણ અવસ્થાઓ અને तुरीय વચ્ચેનો ભેદ સૂચવાયો છે તે તરફ શ્રી મહાદેવન્ ધ્યાન દોરે છે; તેવું જ કારિકા ૨૪માં 'पाद' દ્વારા ગદ્યમન્ત્રમાં જણાવેલા आत्मनना ચાર પાદનું જ સૂચન છે. શ્રી મહાદેવન્ વિશેષમાં કહે છે કે પ્રાચીન ગદ્ય ઉપનિષદો અને માણ્ડૂક્યોપનિષદ્ની ભાષા વચ્ચે સામ્ય છે. ગદ્યભાગના 'वैश्वानर' અને 'तुरीय' શબ્દો કારિકાના विश्व અને 'तुर्य' શબ્દ કરતાં પ્રાચીન છે. તાત્પર્ય કે શ્રી મહાદેવન્ શાંકરવેદાન્તની પરંપરા પ્રમાણે ગદ્યભાગને માણ્ડૂક્યોપનિષદ્, અને ૨૯ કારિકાને ઉપનિષદ્ પછી રચાયેલી ઉપનિષદ્ના મુદ્દાને સમજાવતી કે વિસ્તારતી ગૌડપાદની રચના તરીકે સ્વીકારે છે.

અહીં એ નોંધીએ કે પંચદશીના ટીકાકાર રામકૃષ્ણ પંડિત આ કૃતિને માંડૂક્ય-વાર્તિક કહે છે. શુદ્ધાદ્વૈત સંપ્રદાયના પુરુષોત્તમજીએ આગમ પ્રકરણ અને વૈતથ્ય પ્રકરણ પર ટીકા લખી છે અને આ કૃતિને ગૌડવાર્તિક તરીકે ઓળખાવી છે આમ છતાં વાર્તિકનાં લક્ષણ પ્રમાણે જોઈએ તો ગૌડપાદકારિકાને પૂર્ણપણે વાર્તિક ન કહી શકાય તે જ પ્રમાણે કારિકાના સંસ્કૃતમાં આપેલાં બધાં જ લક્ષણો હોવાં જોઈએ એવો આગ્રહ રાખવામાં આવે તો આ શ્લોકોને કારિકા પણ ન કહેવાય.

ગદ્યમન્ત્ર પહેલાં કે કારિકા પહેલાં, એટલે કે કયું લખાણ સમજૂતીરૂપ છે એ સમજવા માટે એક સરળ રીત એ છે કે ગદ્યમન્ત્રો અને કારિકાઓને પરસ્પરના અનુબન્ધ વિના, સહાય વિના, સ્વતન્ત્રપણે વિલોકવામાં આવે તો જે લખાણ નિરપેક્ષ રીતે, સહજ રીતે સમજી શકાય તે પહેલાનું હોવું જોઈએ. આ દૃષ્ટિએ વિચારતાં ગદ્યમન્ત્રોનું એક સુશ્લિષ્ટ એકમ હોય એમ લાગે છે કારિકા વિના ગદ્યમન્ત્રો અધૂરા લાગતા નથી, એમાં કોઈ કડી લુપ્ત હોય એમ લાગતું નથી. હા, સ્પષ્ટીકરણની અપેક્ષા રહે ખરી જ્યારે આગમ પ્રકરણની માત્ર કારિકાઓ જ જોઈએ તો કંઈક અસંગતિ, અસંબદ્ધતા લાગે છે, કશાક અનુસંધાનનો અભાવ વરતાય છે. ગદ્યમન્ત્રોની સાથે કારિકાઓ વધુ વિશદ અને સુસંગત લાગે છે આ દૃષ્ટિએ પણ કારિકાઓ ગદ્યમન્ત્ર પર આધાર રાખનારી, એની સમજૂતીરૂપ અને કાળક્રમે ગદ્યભાગ પછીની હોય એમ લાગે છે.

મારી દૃષ્ટિએ મહત્ત્વનો અને વિકટ પ્રશ્ન આગમ પ્રકરણની કારિકાના કર્તૃત્વનો છે. ઉપર્યુક્ત ચર્ચા પરથી એવા તારણ પર આપણે આવી શકીએ કે ગદ્યમન્ત્રો કારિકા પહેલાના છે કેવલાદ્વૈત તથા દ્વૈત-શુદ્ધ દ્વૈત એમ બન્ને પરંપરાએ ગદ્યભાગને તો શ્રુતિ ગણી જ છે, પ્રશ્ન એ રહે છે આગમ-પ્રકરણની કારિકા ગૌડપાદરચિત છે ખરી? આ કારિકાઓ ગૌડપાદે રચી હોય તો એમણે પોતાની સમક્ષ ઉપનિષદ્‌ના મન્ત્રો રાખીને, મન્ત્રોનું વિભાજન કરીને મન્ત્રાનુસારી વ્યાખ્યા, વિવરણ અને વિચારણા માટે કારિકા રચી હોય એમ સમજવું પડે આવી રચનાઓમાં કારિકાકાર આરંભમાં પોતાનો મંગલ શ્લોક રચે એવી પરંપરા છે. અહીં તો 'अत्रैते श्लोका: भवन्ति' એમ કહીને શ્લોકો જોડી દેવામાં આવ્યા છે, 'મંગલ' નથી. ઉપનિષદ્‌ના પ્રારંભમાં આવતો ૐ શબ્દ જ મંગલનું કામ કરે જ છે એટલે કારિકાકારને બીજા મંગલની રચના અનાવશ્યક લાગી હશે એમ જવાબ આપી શકાય ખરો, અને એમ પણ કહી શકાય કે ગૌડપાદ જેવી તત્ત્વૈકદૃષ્ટિવાળી વ્યક્તિ મંગલની પરંપરાને મહત્ત્વ ન પણ

આપે. એટલે મારી દૃષ્ટિએ મંગલનો મુદ્દો ગૌડપાદના આ પ્રકરણના કર્તૃત્વની માન્યતાના ખંડન માટેનો મજબૂત મુદ્દો નથી. પરંતુ 'अत्रैते श्लोका भवन्ति ।' દ્વારા આ કારિકાકારના જ શ્લોકો છે એવું સ્પષ્ટ થતું નથી. પરંપરાપ્રાપ્ત કે અન્યના શ્લોકો હોય એવો અર્થ વધારે સ્વાભાવિક લાગે છે. ઉપનિષદ્‌ની સમજૂતીરૂપ પરંપરાપ્રાપ્ત શ્લોકો અન્ય કોઈએ કે ગૌડપાદે પોતે 'અહીં આ શ્લોકો છે' એમ કહી જોડયા હશે એમ પણ માની શકાય. આમ આપણે આગળ જોયું તેમ મંત્રને નજર સમક્ષ રાખી તેના પછી જ શ્લોકો રચાયા હોવા જોઈએ. વળી આપણે એ પણ જોયું કે સમગ્ર આગમ પ્રકરણને શ્રુતિ માનનારામાં રામાનુજાચાર્ય પણ છે. જો આ શ્લોકો ગૌડપાદરચિત હોત તો રામાનુજ એને શ્રુતિ ન જ ગણત. એમ કહેવાય છે કે કેવલાદ્વૈત પરંપરા આગમ પ્રકરણની કારિકાઓને ગૌડપાદની માને છે. પરંતુ કેવલાદ્વૈત પરંપરા આવું માને છે એવી શ્રી મહાદેવન્ અને પ્રો. કરમારકરની દૃઢ માન્યતાનો પાયો એટલો મજબૂત લાગતો નથી. શંકરાચાર્યે પોતાના બ્રહ્મસૂત્રભાષ્ય (૨–૧–૯)માં નીચેની કારિકા ટાંકી છે–

अनादिमायया सुप्तो यदा जीवः प्रबुध्यते ।
अजमनिद्रमस्वप्नमद्वैतं बुध्यते तदा ॥

(આગમ પ્રકરણ–૧૬)

શંકરાચાર્યે આ કારિકાના લેખક તરીકે પોતાના પરમગુરુ ગૌડપાદના નામનો ઉલ્લેખ કરવાને બદલે 'अत्रोक्त वेदान्तार्थसंप्रदायविद्भिराचार्यैः' એમ લખ્યું છે, તે સંદિગ્ધ છે. આ જ કારિકાનો ઉલ્લેખ રામાનુજે શ્રુતિ તરીકે કર્યો છે. રામાનુજે તો પોતાની સમક્ષ બ્રહ્મસૂત્ર શાંકરભાષ્ય રાખીને જ પોતાનું શ્રીભાષ્ય રચ્યું છે, આથી રામાનુજને એવો ખ્યાલ આવ્યો હોત કે શંકરાચાર્ય ઉપર્યુક્ત કારિકાને પોતાના પરમગુરુ ગૌડપાદની ગણે છે, તો એનો રામાનુજે વિરોધ કર્યો હોત અને જો તેઓ સ્વીકારતા હોત કે આ ગૌડપાદની કારિકા છે તો 'અજાતિ'ને માનનાર ગૌડપાદની આ કારિકાને શ્રુતિની પ્રતિષ્ઠા કદી ન આપત. ડૉ. બી. એન. કે. શર્માએ (Bharatiya Vidya vol XVII. 1957) પોતાના એક લેખમાં આગમ પ્રકરણના કર્તા ગૌડપાદ નથી એવો મત અનેક દલીલો કરીને પ્રસ્થાપિત કરવા ખૂબ પ્રયત્ન કર્યો છે. કોઈ ચોક્કસ નિર્ણય પર આવવું સહેલું નથી, પણ મને લાગે છે કે આગમ પ્રકરણની કારિકાઓ ગૌડપાદરચિત ન પણ હોય. સંભવ છે કે વેદાંતની કોઈ પ્રાચીન

પરંપરાએ ઉપનિષદ્‌ના વિવરણરૂપ આ કારિકાઓ જોડી દીધી હોય આથી આ કારિકાઓ કોઈ એક ચોક્કસ વ્યક્તિની રચના ન પણ હોય. કેટલાક માને છે તેમ ગૌડદેશની કોઈ વેદાંતપરંપરા હોય, ઉપનિષદ્‌ની સાથે એનો સંબંધ હોવાને કારણે એને આગમપ્રકરણ એવું નામ આપ્યું હોય, અને પછી અજ્ઞાતકર્તૃત્વને કારણે તથા ઉપનિષદ્ સાથે સંલગ્ન હોવાને કારણે એને શ્રુતિની પ્રતિષ્ઠા મળી હોય શક્ય છે કે ગૌડદેશની વેદાંતપરંપરાના કોઈ મહાન્ આચાર્ય તે ગૌડાચાર્ય–ગૌડપાદાચાર્ય–આ આગમપ્રકરણના અનુસંધાનમાં તેમાં રહેલી વેદાંતવિચારધારાને પૂર્ણ વિકસિત રૂપમાં રજૂ કરવા માટે, પછીથી બીજાં ત્રણ પ્રકરણો જોડવાને પ્રેરાયા હોય. ઉપર જણાવેલી વેદાંતપરંપરાએ પોતાની વિવરણરૂપ કારિકાઓ જોડતાં અનુસંધાન તરીકે 'अत्रैते श्लोका भवन्ति' એમ લખ્યું હોય એમ બને, અથવા તો ડૉ. એ ડી. શાસ્ત્રી પોતાની 'ગૌડપાદકારિકા–એક અધ્યયન' નામની પુસ્તિકામાં જણાવે છે તેમ — 'એક ગૌડ દેશનો સંપ્રદાય અસ્તિત્વમાં હતો એમ માનવાને કારણ છે. આગમ પ્રકરણની કારિકાઓ માંડૂક્યને આધારે રચાએલી આ સંપ્રદાયની પ્રચલિત કારિકાઓ હોય અને આચાર્ય ગૌડપાદે આ બંનેનો સંબંધ ધ્યાનમાં રાખીને ઉપનિષદ્ અને કારિકાઓને વ્યવસ્થિત રીતે જોડી દીધાં હોય એમ બની શકે. આમ માનીએ તો 'अत्रैते श्लोका भवन्ति' એટલું જ વાક્ય ગૌડપાદે લખ્યું હોય એમ માનવું પડે.'

ચાર પ્રકરણોનો આંતર-સંબંધ :

માણ્ડૂક્યકારિકા પરના શાંકરભાષ્યને અનુસરીને પ્રો મહાદેવન્, પ્રો કરમારકર વગેરે ચારેય પ્રકરણો ગૌડપાદનાં છે એમ માને છે. આથી ઊલટું પ્રો ભટ્ટાચાર્યના મતે ચારેય પ્રકરણો સ્વતંત્ર રચના છે આ ચારે પ્રકરણનું કર્તૃત્વ કોઇ એક વ્યક્તિનું નથી પણ પછીથી એ પ્રકરણો જોડી દેવામાં આવ્યા છે એમ તેઓ માને છે આગળ જણાવ્યું તેમ પ્રથમ પ્રકરણનો સંબંધ માણ્ડૂક્યોપનિષદ્ સાથે છે અને એથી એને આગમપ્રકરણ કહે છે ઉપનિષદ્‌ના મુદ્દાઓને આધારે જ આ પ્રકરણમાં વિચારણા કરવામાં આવી છે. એમાં આત્માના ચાર પાદ અને ૐકાર–પ્રણવ–ની ચાર માત્રાઓ વચ્ચે સમીકરણ સાધવામાં આવ્યું છે. સ્થૂલમાંથી સૂક્ષ્મ એમ ગતિ કરતાં કરતાં ગતિહીન અમાત્ર સુધી સાધકે જવાનું છે તે દર્શાવતી પ્રણવોપાસનાનું આ પ્રકરણમાં મહત્ત્વનું સ્થાન છે કારિકા આ પ્રમાણે છે—

अकारो नयते विश्वमुकारश्चापि तैजसम् ।
मकारश्च पुनः प्राज्ञं नामात्रे विद्यते गतिः ॥ (કા. ૨૩)

સુષુપ્તસ્થાનીય પ્રાજ્ઞ–આત્મા સર્વેશ્વર છે જે સૃષ્ટિના પ્રભવ અને અપ્યય (લય)ની યોનિ–કારણ–છે એમ કહ્યું છે, એટલે સૃષ્ટિની ઉત્પત્તિ અંગેની વિવિધ અટકળોનો આ પ્રકરણમાં ઉલ્લેખ છે પણ કોઇ પણ ઉત્પત્તિવાદને કારિકાકાર મહત્ત્વ આપતા નથી. देवस्यैव स्वभावोऽयं आप्तकामस्य का स्पृहा । એમ કહીને સૃષ્ટિની ઉત્પત્તિનાં પ્રયોજન અને વાસ્તવિકતાને માનનારાનું જોર ભાંગી નાખે છે અને કહી દે છે કે આ (દ્રષ્ટા–દૃશ્યનું) દ્વૈત માયામાત્ર છે, પારમાર્થિક રીતે તો અદ્વૈત જ છે. અદ્વૈત બ્રહ્મ અને અમાત્ર ૐકાર એ એક જ છે. એનું જ્ઞાન થતાં દ્વૈતનો, પ્રપંચનો ઉપશમ થાય છે. આમ કારિકાભાષ્યમાં શંકરાચાર્ય કહે છે તેમ પ્રથમ પ્રકરણમાં આગમને આધારે અદ્વૈતમતનું પ્રતિપાદન થયું છે; અને બીજા પ્રકરણમાં આ જ સત્યનું પ્રતિપાદન તર્કને આધારે થયું છે. પ્રો ભટ્ટાચાર્ય વાંધો ઉઠાવે છે કે પહેલું પ્રકરણ શંકરાચાર્ય કહે છે તેમ आगममात्र જ નથી પણ તેમાં तर्क પણ છે. શ્રી મહાદેવન્ રદિયો આપે છે કે અહીં आगममात्र નો અર્થ आगमप्रधान લેવો જોઈએ. પ્રથમ પ્રકરણ મુખ્યત્વે ઉપનિષદ્–આધારિત છે, એથી એમાં તર્કને કોઈ સ્થાન જ નથી એવું શંકરાચાર્યને અભિપ્રેત નથી. પ્રો કરમારકર યોગ્ય જ કહે છે—

This objection simply shows that Prof. Vidhuśekhar is hyper-critical, that is all. Surely Kārikā-bhāṣya wants to say that the first Prakaraṇa dealing as it does with the ओङ्कारोपासना and the चतुष्पाद Brahman by implication, takes its stand upon Śruti, not that it excludes Tarka or reasoning entirely.

પ્રથમ પ્રકરણ અને દ્વિતીય પ્રકરણના રચયિતા એક ન હોય તો પણ એટલું તો સ્વીકારવું પડશે કે બન્ને પ્રકરણોના મુદ્દાઓ વચ્ચે સ્વાભાવિક અનુસંધાન છે. બીજા પ્રકરણનું નામ 'વૈતથ્ય' છે તે સૂચક છે, જાગ્રત્ અને સ્વપ્નસૃષ્ટિની તુલના દ્વારા બંનેમાં રહેલી સમાનતા અને વિતથતા–Unreality–ની તાર્કિક ચર્ચા કરીને પ્રથમ પ્રકરણમાં ઉપનિષદ્–પ્રબોધિત અદ્વૈતનું જ અહીં તર્કદ્વારા સમર્થન કરવામાં આવે છે. એમ કહી શકાય કે અહીં સ્વપ્ન–જાગ્રત્ ઉભયમાં ભાસમાન કલ્પિત દ્વૈતાત્મક સૃષ્ટિના વૈતથ્ય પર વિશેષ ભાર મૂકવામાં

આવ્યો છે કારિકાભાષ્યકાર શંકરાચાર્ય ત્રીજા પ્રકરણના આરંભમાં બીજા અને ત્રીજા પ્રકરણના સંબંધ અંગે કહે છે કે અદ્વૈત માત્ર આગમથી જ નહીં પણ તર્કથી પણ સમજાય છે એવું આ અદ્વૈત પ્રકરણ પ્રતિપાદન કરે છે. આની સામે એમ પણ કહી શકાય કે ત્રીજામાં અદ્વૈતના પ્રતિપાદન કરતાં 'અજાતિ'ના સિદ્ધાંત પર વિશેષ ભાર મૂકવામાં આવ્યો છે જેમ આગમપ્રધાન પહેલાં પ્રકરણમાં તર્કનો પણ ઉપયોગ થયો છે, તેમ તર્કપ્રધાન ગણાતા ત્રીજા પ્રકરણમાં શ્રુતિનો પણ ઉપયોગ થયો છે, જેમ કે કારિકા ૧૧માં તૈત્તિરીય ઉપનિષદ્નો અને કારિકા ૧૨ માં બૃહદારણ્યકોપનિષદ્ની મધુવિદ્યાનો સ્પષ્ટ નિર્દેશ થયો જ છે. સાચું તો એ છે કે આ ત્રણેય પ્રકરણમા સમાન મુદ્દાઓ જોવા મળે છે, છતાં કોઇ પ્રકરણમાં એક મુદ્દા પર વિશેષ ભાર મૂકવામાં આવે છે તો અન્ય પ્રકરણમાં આગલા પ્રકરણના મુદ્દાના આનુષંગિક એવા બીજા મુદ્દા પર વિશેષ ભાર મૂકવામાં આવે છે, અને એ રીતે પહેલું આગમ પ્રકરણ, બીજું વૈતથ્ય પ્રકરણ અને ત્રીજું અદ્વૈત પ્રકરણ એમ નામાભિધાન થયેલું છે અહીં શ્રુતિમૂલક સિદ્ધાન્તને તર્કથી મૂલવવાનો અને પ્રતિષ્ઠિત કરવાનો પ્રયત્ન ત્રણેય પ્રકરણમા ઓછા–વધતાં અંશે થયો જ છે. ચોથા પ્રકરણ અંગે કારિકાભાષ્યકાર કહે છે કે અદ્વૈતથી વિરુદ્ધ મતવાદીઓ જેવા કે દ્વૈતીઓ અને વૈનાશિકો–બૌદ્ધો–ના મતમાં રહેલાં તર્કદોષ અને અસંગતિ બૌદ્ધિક યુક્તિઓથી દર્શાવી એમના વાદનું ખંડન કરવાનો અહીં હેતુ છે. પ્રો. ભટ્ટાચાર્યે આ ચાર પ્રકરણોના સ્વાભાવિક આંતર સંબંધની માન્યતાને પડકારી છે પણ એમણે એને માટે આગળ ધરેલી દલીલો મજબૂત નથી શ્રી મહાદેવને તથા પ્રા કરમારકરે વિગતે એમની દલીલનું સમર્થ રીતે ખંડન કર્યું છે અહીં એટલું નોંધીશું કે પ્રકરણ ચોથું આગળના પ્રકરણો કરતાં કેટલીક મહત્ત્વની બાબતમાં જુદું પડે છે બૌદ્ધ દાર્શનિકોની વાદ–પદ્ધતિ (Dialectics) અને બૌદ્ધદર્શનના પારિભાષિક શબ્દો એ આ અલાત શાન્તિ પ્રકરણનાં વિશિષ્ટ લક્ષણો છે આ લક્ષણોને લીધે તથા પ્રકરણની શરૂઆતમાં 'દ્વિપદા વર' ને વન્દન કરવામાં આવ્યું છે તેથી આ પ્રકરણ નવુ, નોખુ અને કદાચ કોઇ જુદા જ કર્તાનું રચાયેલું હોય એવો મત બાંધવા કોઇ પ્રેરાય એવું છે ખરુ, છતાં તાત્ત્વિક દૃષ્ટિએ આ પ્રકરણ આગલાં પ્રકરણોથી ભિન્ન નથી. અદ્વૈત અને અજાતિની જ અહીં પ્રતિષ્ઠા કરવામાં આવી છે વળી કેટલીયે કારિકાઓ આગલાં પ્રકરણની સીધી જ ઉતારી છે (દા ત પ્ર. ૩–૨૦, ૨૧ અને પ્ર ૪–૬, ૭ તથા પ્ર ૨–૬, ૭ અને પ્ર ૪–૩૧, ૩૨) આવાં પુનરાવર્તનો વિચારણીય છે કોઇએ આ શ્લોકો પછીથી ઉમેર્યા એમ પણ કહી શકાય, તો બીજી બાજુ આ પ્રકરણ વિશિષ્ટ રીતે લખાયુ છે માટે ભિન્નકર્તૃત્વની શંકા ન

રહે અને આગલાં પ્રકરણો સાથે અનુસંધાન છે એ સૂચિત થાય એ માટે પણ કર્તાએ આગલાં પ્રકરણોની પોતાની જ કારિકાઓનો યોગ્ય સંદર્ભમાં પોતાના પ્રતિપાદિત દર્શનને દૃઢાવવા ઉપયોગ કર્યો છે એમ પણ કહી શકાય. ત્રીજા અને ચોથા પ્રકરણની સંગતિના પુરાવા માટે ઘણાં કારણો છે. એમાં મારી દૃષ્ટિએ 'અસ્પર્શયોગ'ના બન્ને પ્રકરણોમાં થયેલા સ્પષ્ટ ઉલ્લેખનું (પ્ર ૩-૩૯ અને પ્ર. ૪-૨) ઘણું મહત્ત્વ છે. 'અસ્પર્શયોગ' શબ્દ ગૌડપાદાચાર્યનું વિશિષ્ટ પ્રદાન છે એ નોંધનીય છે આ વિચારણાના નિષ્કર્ષરૂપ આપણે કહી શકીએ કે ગદ્યમંત્રો એ મૂળ માણ્ડૂક્યોપનિષદ્ છે અને એને આધારે પ્રથમ પ્રકરણની કારિકાઓ રચાઈ છે. તે પરંપરાપ્રાપ્ત શ્લોકો હોવાનો સંભવ વધારે છે, આથી ગૌડપાદ એના રચયિતા ન પણ હોય પણ પછીનાં ત્રણે પ્રકરણો આગમ પ્રકરણના મુદ્દાને લક્ષ્યમાં રાખી ગૌડપાદે રચ્યાં હોવાં જોઈએ. આ ત્રણ પ્રકરણોમાં પ્રથમ પ્રકરણના મુદ્દાઓનું પૃથક્કરણ, વિસ્તરણ અને એમાંથી ફલિત થતાં અજાતિ-સિદ્ધાન્તનું નિરૂપણ અને પ્રતિપાદન છે. મારી દૃષ્ટિએ આ ચારેય પ્રકરણોમાં રહેલી તાત્ત્વિક વિચારણાનો આધાર કે બીજ આત્માના ચતુર્થ પાદ અંગેનો માણ્ડૂક્યોપનિષદ્‌નો સાતમો મન્ત્ર છે. આથી આ સમગ્ર કૃતિને માણ્ડૂક્ય-કારિકા તરીકે પણ ઓળખાવાઈ છે તે ઉચિત છે.

કારિકા-દર્શન :-

માણ્ડૂક્યોપનિષદ્ સહિત ચારેય પ્રકરણોનું સંપૂર્ણ વિવરણ મેં આપ્યું જ છે. આથી અહીં હું સંક્ષેપમાં ચાર પ્રકરણોના મહત્ત્વના મુદ્દાઓ તથા ગૌડપાદના દાર્શનિક દૃષ્ટિબિંદુ વિશે જ ઉલ્લેખ કરીશ પ્રથમ આગમ પ્રકરણની કારિકા ગૌડપાદની છે એવા સામાન્યતઃ પ્રચલિત મતને કારણે આગમ પ્રકરણની કારિકાઓના વિવરણમાં મેં આ પ્રકરણના કર્તા તરીકે ગૌડપાદનો ઉલ્લેખ કર્યો છે એ જણાવવું આવશ્યક માનું છું

પ્રથમ આગમ પ્રકરણ, આગળ જણાવ્યું તેમ, માણ્ડૂક્યોપનિષદ્‌ના ગદ્યમન્ત્રોની સાથે જોડાયેલું છે. ૐકારની ત્રણ માત્રા अ, उ અને म્‌ની સાથે આત્માના ત્રણ પાદ અનુક્રમે વિશ્વ, તૈજસ અને પ્રાજ્ઞનો અભેદ દર્શાવાયો છે સુષુપ્તસ્થાનીય પ્રાજ્ઞને ઉપનિષદે સર્વેશ્વર, સર્વજ્ઞ અને ભૂતમાત્રની ઉત્પત્તિ અને લયનું સ્થાન કહ્યું છે. આપણે આત્માને દેહનિબદ્ધ જ અનુભવીએ છીએ એટલે આત્માના ત્રણ પાદને શરીરધારીની જાગ્રત્, સ્વપ્ન અને ગાઢનિદ્રાની અવસ્થા સાથે જોડ્યા છે સુષુપ્તિ જેમ સ્વપ્ન અને જાગ્રત્‌નું બીજ છે તેમ સર્વેશ્વર પ્રાજ્ઞ સકલ સૃષ્ટિનું બીજ છે દ્વૈતનું એ પ્રભવસ્થાન છે. આ સંદર્ભમાં કારિકાકાર કારિકા ૬-૯ માં સૃષ્ટિની ઉત્પત્તિ વિશેના વિવિધ મંતવ્યોનો ઉલ્લેખ કરી અંતે કહે છે, देवस्यैष स्वभावोऽयमाप्तकामस्य का स्पृहा ।

ઉપનિષદ્‌ના સાતમા મન્ત્રમાં આત્માના ચતુર્થ પાદની વાત છે. એના અનુસંધાનમાં આવતી કારિકા-૧૩માં કારિકાકાર પ્રાજ્ઞને માટે 'बीजनिद्रायुतः' શબ્દ વાપરે છે તે ખૂબ જ સૂચક છે. નિદ્રા એટલે તત્ત્વનું અજ્ઞાન આ સમગ્ર સૃષ્ટિનું બીજ અજ્ઞાન છે; અને આથી જ ચતુર્થ-તુરીય-પાદમાં તત્ત્વનું અજ્ઞાન કે અન્યથાગ્રહણ ન રહેતાં, પ્રપંચનો ઉપશમ થાય છે હવે જ કારિકા ૧૬માં સૌ પ્રથમ કારિકાકાર 'अनादिमाया' શબ્દનો પ્રયોગ કરે છે. માણ્ડૂક્યોપનિષદ્‌માં માયાનો ઉલ્લેખ નથી તે નોંધનીય છે. આ સર્વ દ્વૈત માયામાત્ર છે. પારમાર્થિક રીતે તો અદ્વૈત જ છે સૃષ્ટિ-પ્રપંચ-નું વાસ્તવિક અસ્તિત્વ જ નથી.

प्रपञ्चो यदि विद्येत निवर्तेत न संशयः ।
मायामात्रमिदं द्वैतमद्वैतं परमार्थतः ॥१६॥

આગમ પ્રકરણની તત્ત્વચર્ચાનો સાર આ કારિકામાં આવી જાય છે. કારિકાકાર ૐકારની પ્રથમ ત્રણ માત્રાની ઉપાસનાના ફળનો નિર્દેશ કરી, અમાત્ર પ્રણવનો જ્ઞાતા જ સાચો મુનિ છે એમ અંતે કહે છે.

દ્વિતીય વૈતથ્ય પ્રકરણમાં સૃષ્ટિ માયામાત્ર છે એ પ્રથમ પ્રકરણના આગમ-પ્રેરિત વિચારને ઉપપત્તિપૂર્વક પુષ્ટ કરવા માટે જાગ્રત્ અવસ્થાને સ્વપ્ન સાથે સરખાવે છે, અને બન્ને સરખા વિતથ છે, મિથ્યા છે તે યુક્તિપૂર્વક દર્શાવે છે. સ્વપ્નમાં (સ્વપ્નસ્થને મન) કાલ્પનિક અને સાચા દૃશ્યમાન પદાર્થો હોય છે, પણ જાગ્યા પછી બન્ને સરખા જ અસત્ય લાગે છે, તેમ જાગ્રત્‌માં પણ કાલ્પનિક ચિત્તદૃશ્યો અને સાચાં ઇન્દ્રિયગ્રાહ્ય દૃશ્યો અનુભવાય છે; પણ તે બંને ચિત્તના જ વિકલ્પો હોવાથી અસત્ય છે. આ ચિત્ત-વિકલ્પો એ 'દેવ'ની માયા છે એવો વેદાન્તનિશ્ચય છે.

कल्पयत्यात्मनाऽऽत्मानमात्मा देवः स्वमायया ।
स एव बुध्यते भेदानिति वेदान्तनिश्चयः ॥१२॥

આ માયામય જીવ આંતર અને બાહ્ય પદાર્થોની કલ્પના કરીને તેને સાચા માને છે તે સમજાવતાં ગૌડપાદ શાંકરવેદાંતમાં પછીથી ખૂબ જ પ્રચલિત થયેલ રજ્જુ-સર્પનું દૃષ્ટાન્ત આપે છે, (જુઓ પ્ર. ૨-૧૭, ૧૮). એક માત્ર આત્મા વિશે માયાપ્રેરિત જીવ કેવા અનેક વિકલ્પો કરે છે તે કા ૨૦ થી ૨૮ સુધીમાં જણાવે છે. વિવિધ વિકલ્પોનું અધિષ્ઠાન માત્ર અદ્વૈત આત્મતત્ત્વ જ છે; ખરેખર ઉત્પત્તિ કે લય, બદ્ધ કે મુક્ત એવું કશું જ નથી.

न निरोधो न चोत्पत्तिर्न बद्धो न च साधकः ।
न मुमुक्षुर्न वै मुक्त इत्येषा परमार्थता ॥ ३२ ॥

આ પ્રકરણનો નિષ્કર્ષ આ કારિકામાં સમાઈ ગયો છે

તૃતીય અદ્વૈત પ્રકરણમાં પ્રારંભમાં જ કાર્યબ્રહ્મની ઉપાસના કરનારને 'કૃપણ' કહ્યો છે. બ્રહ્મમાંથી જીવાદિ–સૃષ્ટિની ઉત્પત્તિ થઇ છે, પોતે બ્રહ્મથી પૃથક્ છે, બ્રહ્મ ઉપાસ્ય છે અને પોતે ઉપાસક છે એવો દ્વૈતભાવ અજ્ઞાનજનિત છે, માટે એ 'કૃપણતા' છે એમ દર્શાવીને જન્મેલું લાગતું કશું જ જન્મેલું નથી, જાતિ–ઉત્પત્તિ–એ દ્વૈતભાવ છે, પરમાર્થતઃ અદ્વૈત છે, તેથી અજાતિ જ પરમ સત્ય છે એ સમજાવવા ગૌડપાદ પછીના વેદાંતમાં પ્રચલિત 'ઘટાકાશ'નું દૃષ્ટાન્ત આપે છે. આત્મા આકાશ જેવો છે, અને ઘટાકાશની જેમ જીવો ઉત્પન્ન થયેલા લાગે છે, તત્ત્વતઃ આકાશ એક અને અવિચ્છિન્ન છે, ઘડાના અવચ્છેદને કારણે ઘડામાંનું આકાશ જુદું, ઉત્પન્ન થયેલું લાગે છે. ઘડાઓના વ્યવધાનને કારણે એક મહાકાશમાં અનેકતા દેખાય છે, તેવું જ જીવોનું છે. આ કાલ્પનિક સર્જનને ગૌડપાદ 'आत्ममायाविसर्जिता' (કા. ૧૦) કહે છે.

છાન્દોગ્યોપનિષદ્‌માં માટી, લોખંડ અને અગ્નિનાં સ્ફુલિંગોનાં દૃષ્ટાન્ત દ્વારા આત્મામાંથી સૃષ્ટિની ઉત્પત્તિ સમજાવવાનો પ્રયત્ન થયો છે તે માત્ર સાધકની કક્ષાને ધ્યાનમાં રાખીને તે ગ્રહણ કરી શકે એવા ઉપદેશ માટે જ છે આથી ઉપનિષદો ઉત્પત્તિ કે દ્વૈતને યથાર્થ માને છે એમ નથી. ત્યાર પછી ઉત્પત્તિને માનનારા દ્વૈતીઓની વિરુદ્ધ દલીલો કરવામાં આવી છે. સત્ પદાર્થનો જન્મ થઇ શકતો નથી કારણ કે જે છે જ તેનો જન્મ શું થવાનો હતો? અને અસત્‌નો ય જન્મ થતો નથી, કારણ વન્ધ્યાપુત્ર સમાન જે અસ્તિત્વ જ નથી ધરાવતું તેના જન્મની કલ્પના જ શી? આ બધું સચરાચર જે દ્વૈત છે તે મનોદૃશ્ય માત્ર છે. મનનો અમનીભાવ થતાં દ્વૈત રહેતું જ નથી. આત્મસત્યનું જ્ઞાન થતાં, સંકલ્પો ચાલ્યા જતાં મન અમનસ્તાને પામે છે. ગ્રાહ્ય–ગ્રાહકનું દ્વૈત જ નથી રહેતું.

आत्मसत्यानुबोधेन न संकल्पयते यदा ।
अमनस्तां तदा याति ग्राह्याभावे तदग्रहम् ॥ ३२॥

કારિકા ૩૩–૩૮માં અમનોભાવનું જે રીતે વર્ણન કર્યું છે તેમાં ગૌડપાદની એક મહાન્ યોગીની અનુભૂતિનો સમર્થ આવિષ્કાર વરતાય છે. આને જ તેઓ 'अस्पर्शयोग' કહે છે. બ્રહ્મના સંપૂર્ણ અભાવની આ સ્થિતિની કલ્પના યોગીઓને પણ ડારે છે. અસ્પર્શયોગનું ગૌડપાદ ખૂબ જ ગંભીરતાથી નિરૂપણ કરે છે. અંતે કહે છે, एतत्तदुत्तमं सत्यं यत्र किंचिन्न जायते ।

ચતુર્થ અલાતશાન્તિ પ્રકરણના પ્રથમ શ્લોકમાં એ દ્વિપદાં વર–પુરુષોત્તમ–ને વન્દન કરવામાં આવ્યું છે જેણે જ્ઞેયથી અભિન્ન એવા આકાશ–સદૃશ જ્ઞાનવડે ગગનોપમ ધર્મોને જાણ્યા છે. બીજા શ્લોકમાં જ્ઞેય, જ્ઞાતા અને જ્ઞાનની પૃથક્તા જ્યાં ઓગળી જાય છે એવા અસ્પર્શયોગના ઉપદેશકને ય નમન કરવામાં

આવે છે. પછી સત્કાર્યવાદી સાંખ્યમતાવલંબીઓ અને અસત્કાર્યવાદી વૈશેષિકમતાવલંબીઓના મતોમાં રહેલા પારસ્પરિક વિરોધને છતા કરી તેઓ એક-બીજાના મતનું ખંડન કરી અજાતિવાદને જ સિદ્ધ કરે છે એમ ગૌડપાદ જણાવે છે સત્ પદાર્થ કદી અસત્ થતો નથી, તેમ અસત્ કદી સત્ બનતું નથી અમૃત-મરણરહિત-વસ્તુ મર્ત્ય બનતી નથી અને મર્ત્ય હોય તે કદી અમૃત હોઇ શકતી નથી. ગૌડપાદના અજાતિવાદનો પાયાનો સિદ્ધાન્ત એ છે કે પદાર્થની પ્રકૃતિ અચલ છે, એનો કદી અન્યથાભાવ શક્ય નથી.

न भवत्यमृतं मर्त्यं न मर्त्यममृतं तथा ।
प्रकृतेरन्यथाभावो न कथंचिद्भविष्यति ॥ ७ ॥

પછી પ્રકૃતિના સાંસિદ્ધિકી, સહજા વગેરે પ્રકારોનો આચાર્ય ઉલ્લેખ કરે છે ત્યારબાદ ગૌડપાદ કારણ-કાર્યના સિદ્ધાન્તને માનનારા અન્યમતવાદીઓ પર ઉગ્ર હુમલો કરે છે. હેતુ-કારણ- અને ફલ-કાર્ય-ની માન્યતાને કોઇ આધાર નથી એ અનેક તાર્કિક દલીલો દ્વારા ગૌડપાદ સિદ્ધ કરે છે કારણ અને કાર્ય વચ્ચેની અભિન્નતા સ્વીકારી શકાય એમ નથી, કેમ કે એમ ગણીએ તો કારણ અને કાર્ય બન્ને અજાત થાય, અને તો પછી એકને કારણ અને બીજાને કાર્ય કહેવાય જ કેવી રીતે? કારણને પણ જાત-ઉત્પન્ન થયેલું-માનીએ તો એ કારણનું પણ ઉત્પન્ન કરનાર કારણ હોવું જોઇએ અને આમ અનવસ્થાદોષ આવે હેતુ-ફલ અન્યોન્યના કારણ પણ બની શકે નહીં. હેતુ-ફલની ઉત્પત્તિમાં પૂર્વાપર ક્રમ તો સ્વીકારવો જ જોઇએ, કેમ કે બન્ને સાથે ઉત્પન્ન થયેલા ગણીએ તો તે સાથે ઉત્પન્ન થયેલાં ડાબા-જમણા શિંગડાની જેમ એકબીજાનો કારણ-કાર્યનો સંબંધ ન રહે બીજાંકુર દૃષ્ટાન્ત (કા. ૨૦) દ્વારા સમજાવવાનો પ્રયત્ન કરીએ તો તેમાં ય તર્કદોષ છે કારણ બીજમાંથી અંકુર થાય અને અંકુરમાંથી બીજ થાય એમ અનાદિ કાળથી ચાલ્યા કરે એમ કહેવાથી જ કારણ-કાર્ય સંબંધનો પ્રશ્ન ઊકલતો નથી કેમ કે આ દૃષ્ટાન્ત સાધ્યસમ છે, કારણ-કાર્ય સંબંધ સમજાય તો જ આ દૃષ્ટાન્ત પણ સમજાય, આમ આ દૃષ્ટાન્ત પોતે જ સિદ્ધ નથી, હજી સાધ્ય છે તો કારણ-કાર્ય સમજાવવા માટે કઇ રીતે ઉપયોગી થઇ પડે? આમ આ પ્રકરણમાં ગૌડપાદે કોઇપણ પ્રકારનો ઉત્પત્તિવાદ, પછી તે સાંખ્યોનો, વૈશેષિકોનો કે વિજ્ઞાનવાદીનો હોય, તેનું સયુક્તિક ખંડન કર્યું છે આ પ્રકરણમાં ગૌડપાદે ખૂબ જ દૃઢતાપૂર્વક કોઇપણ પ્રકારની જાતિનો નિષેધ કર્યો છે ચિત્તનાં સ્પંદનને કારણે અન્ય પદાર્થના અસ્તિત્વનો ભાસ થાય છે પણ એ ચિત્ત પણ અજાત જ છે. જે કોઇ ઉત્પત્તિ જેવું, ગતિશીલ કે પદાર્થ જેવું ભાસે છે તે અજ, અચલ, અવસ્તુરૂપ શાન્ત, અદ્વય વિજ્ઞાન જ છે. જુઓ—

जात्याभासं चलाभासं वस्त्वाभासं तथैव च ।
अजाचलमवस्तुत्वं विज्ञानं शान्तमद्वयम् ॥ ४५ ॥

અન્ય પ્રકરણોમાં આત્મા કે બ્રહ્મનું જે સ્વરૂપ અને સ્થાન છે તેવું જ સ્થાન અહીં વિજ્ઞાનને આપ્યું છે. તત્ત્વતઃ વિજ્ઞાન અને બ્રહ્મ ભિન્ન નથી. આ પ્રકરણની સમગ્ર ચર્ચામાં બૌદ્ધદર્શનની અસર સ્પષ્ટ છે. બૌદ્ધ પરિભાષાઓનો ઉપયોગ પણ ઠીક ઠીક થયો છે, પણ આગળનાં પ્રકરણોથી તાત્ત્વિક દૃષ્ટિએ ભિન્ન એવું નવું દર્શન કે અભિનવ સિદ્ધાન્તપ્રતિષ્ઠાપન અહીં નથી. વિજ્ઞાન અને ચિત્ત અહીં પરસ્પરના પર્યાયરૂપ પ્રયોજાયાં છે.

વિજ્ઞાનનાં સ્પંદનને કારણે જ દ્રષ્ટા–દૃશ્ય કે ગ્રાહક–ગ્રાહ્યરૂપ દ્વૈત જન્મે છે. આ સમજાવવા માટે ગૌડપાદે અહીં અલાત–મશાલ–નું દૃષ્ટાન્ત આપ્યું છે. મશાલને ઘુમાવવાથી એમાં સળગતા અગ્નિની જુદી જુદી આકૃતિઓ દેખાય છે અને એ ઘુમાવવાનું બંધ કરવામાં આવે તો એ વિવિધ પ્રકારની આકૃતિઓ દેખાતી બંધ થઈ જાય છે, તેમ વિજ્ઞાન–ચિત્ત–નાં સ્પંદનોથી દૃશ્યના આભાસો થાય છે, અને વિજ્ઞાન નિસ્પન્દિત થતાં આભાસોનું કોઈ અસ્તિત્વ રહેતું નથી.

વસ્તુતઃ તો આકૃતિઓ અલાતમાંથી ઉત્પન્ન થતી નથી, કે અલાત–ભ્રમણ બંધ થતાં તેમાં આવીને સમાઈ પણ જતી નથી. જેમ આ આકૃતિઓ ખરેખર જન્મતી નથી, તેમ કશું જ ખરેખર જન્મતું નથી. અલાત–શાન્તિ એટલે અસ્પન્દમાન વિજ્ઞાન અને એ જ અદ્વય પરમ તત્ત્વ છે. આથી આ પ્રકરણને અલાતશાન્તિ નામ આપ્યું છે તે સૂચક છે પદાર્થોનો જન્મ થયો એમ કહેવાય છે, પણ તે તત્ત્વતઃ જન્મતા નથી, એની ઉત્પત્તિ માયોપમ જ છે, અને વળી એ માયા પણ વસ્તુતઃ તો છે જ નહીં જુઓ—

धर्मा य इति जायन्ते जायन्ते ते न तत्त्वतः ।
जन्म मायोपमं तेषां सा च माया न विद्यते ॥ ५८ ॥

સ્વપ્નમાં જેમ ચિત્તનું દ્વૈતાભાસરૂપ સ્ફુરણ માયાને કારણે થાય છે તે જ પ્રમાણે જાગૃતમાં ય ચિત્તનાં દ્વૈતાભાસરૂપ સ્ફુરણો માયાને કારણે જ થાય છે એમ જ્યારે ગૌડપાદ અહીં (કા. ૬૧) જણાવે છે ત્યારે ત્રીજા પ્રકરણમાં દર્શાવેલા ગૌડપાદના આ જ વિચાર (કા. ૨૯) સાથે અનુસંધાન સ્પષ્ટ દેખાય છે.

વૈતથ્યમાં થયેલી સ્વપ્ન–જાગ્રતની તુલનાનું આ પ્રકરણમાં પુનરાવર્તન થાય છે. ખરેખર તો આ પુનરાવર્તનો મારી દૃષ્ટિએ આગલાં પ્રકરણોમાં રજૂ થયેલી વિચારણા સાથેની સંમતિના નિદર્શનરૂપ છે. નાગાર્જુન જેવા બૌદ્ધ દાર્શનિકોની વાદપદ્ધતિનો ગૌડપાદે ઉપયોગ કર્યો છે; જગત્ અંગેના બૌદ્ધ દાર્શનિકોના અભિગમથી ગૌડપાદ અભિજ્ઞ છે અને પોતાના અભીષ્ટ દર્શનને

અનુકૂળ તર્કસામગ્રીનો પણ ગૌડપાદે આ પ્રકરણમાં વિનિયોગ કર્યો છે એ સાચું, પણ એથી ગૌડપાદનું દર્શન બૌદ્ધ દર્શન છે એવું ફલિત થતું નથી. એમની સમગ્ર વિચારણા વેદાન્તસિદ્ધાન્તથી અનુપ્રાણિત છે. માણ્ડૂક્યોપનિષદ્ કે સમગ્ર આગમપ્રકરણ સાથે ગૌડપાદે પોતાનાં પ્રકરણો જોડ્યાં તેથી વેદાન્ત-સિદ્ધાન્તના પાયા પર જ પોતાનો દર્શનપ્રાસાદ ખડો છે એ દર્શાવવાનો જ આશય હોય એમ લાગે છે. એક શુદ્ધ, મુક્ત વિચારકને ન હોય તેવો, બૌદ્ધ-દર્શનની તર્કાનુકૂલ વિચારણાનો એમને વેદાંતી હોવા છતાં કોઈ છોછ નથી, એટલે એમણે પોતાની કૃતિમાં એને સ્થાન આપ્યું છે. બૌદ્ધદર્શનો જેમ ઔપનિષદ-તત્ત્વવિચારણાના ઋણી છે તેમ કદાચ ગૌડપાદથી જ પ્રારંભાયેલો કેવલાદ્વૈતવાદ બૌદ્ધદર્શનોનો ઋણી છે જ. આ જ કારણે શંકરાચાર્યને પ્રચ્છન્ન બૌદ્ધ કહેવાનું વલણ હતું. અલાતશાન્તિ પ્રકરણમાં મને બૌદ્ધવિચારણા અને વેદાંત-સિદ્ધાન્તનું એક વિશિષ્ટ એવું, વેદાન્તના વિધેયાત્મક (Positive) પરમતત્ત્વને સુપ્રતિપાદિત કરતું, ભારતીય-તત્ત્વવિદ્યાના ક્ષેત્રમાં અતિ મહત્ત્વનું, એક દૃષ્ટિએ કહીએ તો, રાસાયણિક સંયોજન થયેલું દેખાય છે. માનવમનની મર્યાદાને કારણે 'અજાતિ'ના પ્રસ્થાપનમાં પણ કોઈ સાપેક્ષતા ઘૂસી ન જાય અને શુદ્ધ કેવલ તત્ત્વની સમજમાં દોષ ન આવી જાય તેની કાળજી રાખતા ગૌડપાદે અતિ ઉચ્ચ કોટિની નિરપેક્ષ દૃષ્ટિથી કહ્યું છે કે પરમ તત્ત્વ 'અજ' છે એમ કહેવું એ પણ એક વ્યાવહારિક, સાપેક્ષ કલ્પના જ છે, માટે પરમાર્થતઃ તે 'अज' પણ નથી! અન્યમતવાદીઓ ઉત્પત્તિ સાચી છે એમ માને છે તેનો નિષેધ કરવા માટે જ 'એ'ને 'અજ' કહ્યું છે, તે પણ કલ્પિત વ્યવહાર જ છે. જુઓ :—

अजः कल्पितसंवृत्या परमार्थेन नाप्यजः ।
परतन्त्राभिनिष्पत्त्या संवृत्या जायते तु सः ॥ ७४ ॥

धर्म, धातु, विज्ञान, अप्रयाण, कोटयश्चतस्रः, वैशारद्यम्, तायिनः જેવા શબ્દોનો ઉપયોગ તથા કેટલીક કારિકાઓમાં बुद्ध શબ્દના (૯૯ મી કારિકા સિવાય બધે જ બહુવચનમાં) થયેલા ઉલ્લેખને લીધે આ પ્રકરણમાં માત્ર બૌદ્ધ દર્શન જ જોવા પ્રો. ભટ્ટાચાર્ય જેવા કેટલાક પ્રેરાય એવું છે ખરું, પણ ઉપર જણાવ્યું તેમ તાત્ત્વિક રીતે વેદાન્ત સિદ્ધાન્તનું જ અહીં પ્રતિષ્ઠાપન થયું છે, નહીં કે બૌદ્ધ સિદ્ધાન્તનું, એ દર્શાવવા જ આચાર્ય ગૌડપાદે કારિકા ૯૯ માં 'नैतद् बुद्धेन भाषितम्' એમ કહ્યું હોય એમ લાગે છે. અને અંતે કારિકા-ભાષ્યકાર શંકરાચાર્ય જણાવે છે તેમ શાસ્ત્રસમાપ્તિરૂપે ગૌડપાદાચાર્ય પરમપદની સ્તુતિ અને નમસ્કાર કરે છે—

दुर्दर्शमतिगम्भीरमजं साम्यं विशारदम् ।
बुद्ध्वा पदमनानात्वं नमस्कुर्मो यथाबलम् ॥ १०० ॥

માંડૂક્યોપનિષદ્

ગૌડપાદકારિકા

માણ્ડૂક્યોપનિષદ્-ગૌડપાદકારિકા

૧. આગમ પ્રકરણ

ॐ भद्रं कर्णेभिः शृणुयाम देवा भद्रं पश्येमाक्षभिर्यजत्राः ।
स्थिरैरङ्गैस्तुष्टुवांसस्तनूभिर्व्यशेम देवहितं यदायुः ॥

ॐ स्वस्ति न इन्द्रो वृद्धश्रवाः स्वस्ति नः पूषा विश्ववेदाः ।
स्वस्ति नस्ताक्ष्र्यो अरिष्टनेमिः स्वस्ति नो बृहस्पतिर्दधातु ॥

ॐ शान्तिः शान्तिः शान्तिः ॥

अथ माण्डूक्योपनिषत्—

ओमित्येतदक्षरमिदं सर्वं तस्योपव्याख्यानं भूतं भवद्भविष्यदिति
सर्वमोङ्कार एव । यच्चान्यत् त्रिकालातीतं तदप्योङ्कार एव ॥ १ ॥

અનુવાદ :—ૐ એ અક્ષર (જ) આ બધું છે; તેનું ઉપવ્યાખ્યાન (આ પ્રમાણે) છે. જે કાંઈ ભૂત, વર્તમાન અને ભવિષ્ય છે તે સર્વ ૐકાર જ છે અને જે કાંઈ ત્રિકાલથી પર છે તે પણ ૐકાર જ છે.

વિવરણ :—સર્વ ઉપનિષદો જે પરમ તત્ત્વનો ઉલ્લેખ કરે છે, અનેક પ્રકારની સાધના, ઉપાસના દ્વારા જેને પ્રાપ્ત કરવાનું, જાણવાનું કહે છે તે પરમતત્ત્વને જ ઉપનિષદો ૐ કહે છે. તે ૐના સ્વરૂપને અહીં સમજાવવામાં આવે છે માનવીના વ્યવહારો અને વિચારો ભૂત, વર્તમાન અને ભવિષ્યમાં વિહરી શકે છે જે કાંઈ ત્રિકાલની ભાવનાથી પરિચ્છિન્ન છે તે સર્વ ૐકાર જ છે. માનવમનના પ્રત્યેક વિષય આ કાલત્રયમાં બદ્ધ છે, સીમિત છે એટલે મનુષ્ય મનની દૃષ્ટિએ તો ત્રણ કાળથી પર કશું હોઈ શકે જ નહીં। પરંતુ ઉપનિષદ્ માનવમનની ત્રિકાલની વિભાવનાની મર્યાદાને અતિક્રમીને 'ત્રિકાલાતીત'નું દર્શન કરી શકે છે, અને તે ત્રિકાલાતીત પણ ૐકાર જ છે શંકરાચાર્ય કહે છે: यच्चान्यत्त्रिकालातीतं कार्याधिगम्यं कालापरिच्छेद्यमव्याकृतादि तदप्योंकार एव । જે કાંઈ વ્યાકૃત-વ્યક્ત- કે અવ્યાકૃત છે, સસીમ કે અસીમ છે તે સર્વ ૐકાર જ છે.

પ્રશ્નોપનિષદ્ આ જ સત્યને આ રીતે રજૂ કરે છે:

एतद्वै सत्यकाम परं चापरं च ब्रह्म यदोङ्कारः ।

अक्षरम्-નો અક્ષર-Syllable-ઉપરાંત अ-क्षर એટલે અવિનાશી એવો અર્થ પણ થઈ શકે છે. પંડિત સાતવળેકર બન્ને અર્થ સાથે લે છે. અહીં ॐ એ અક્ષરનું ઉપવ્યાખ્યાન-સમજૂતી-આપવાનો જ મુખ્ય હેતુ છે. રોમર્ટ હ્યુમ જણાવે છે: In as much as 'अक्षरम्' means also 'imperishable', the *word may in this connection be used with a* double significance.

આ ઉપનિષદમાં ૐકાર-પ્રણવ-ની બે ભૂમિકાએ વિચારણા કરવામાં આવી છે તેનો ખ્યાલ આ પહેલા જ મન્ત્ર પરથી આવી શકે એમ છે જે કાંઈ ત્રિકાલમાં સીમિત છે તે ૐકાર છે, એમ કહ્યું; એનો અર્થ એ કે જેનો ચિત્ત વિચાર કરી શકે, જે ચિત્તની મર્યાદામાં આવી શકે તે અવસ્થા કે દર્શન ૐકાર જ છે. જ્યાં સુધી ચિત્ત છે ત્યાં સુધી જ ત્રણ કાલની વિભાવના છે. કારણ સ્થળ અને કાલની વિભાવનાનું જનક તો આખરે ચિત્ત જ છે. ચિત્ત છે એટલે જ્ઞેય અને જ્ઞાતાનું દ્વૈત છે. ચિત્ત બીજ રૂપે, નિષ્ક્રિય હોય (જેમ કે ગાઢ નિદ્રામાં) ત્યારે જ્ઞેય-જ્ઞાતાનું દ્વૈત પણ બીજ રૂપે રહેલું જ હોય. ટૂંકમાં, ચિત્તની સક્રિય, સંકુલ અવસ્થા હોય કે બીજાવસ્થા હોય, તે ઉભય ત્રિકાલમાં સમાઈ જાય છે. એટલે છઠ્ઠા મંત્ર સુધીના આત્માના ત્રણ પાદ વૈશ્વાનર, તૈજસ અને પ્રાજ્ઞની વાત ત્રિકાલની મર્યાદા વાળા ૐકારમાં આવી જાય છે

સાતમા મન્ત્રમાં નિર્દિષ્ટ ચતુર્થપાદ-આત્મા-માં ચિત્તનું કોઈ પણ પ્રકારે અસ્તિત્વ જ નથી ચતુર્થ આત્મા ત્રિકાલાતીત છે, કારણ અહીં આત્માથી ભિન્ન એવુ કશુ જ નથી; તો ચિત્ત ક્યાથી હોય, જે કાળ કે સ્થળના વિચારને જન્માવે! ચિત્તનો લય-અભાવ-થતા સ્થળ-કાળનો અભાવ થઇ જાય છે. એટલે આ જે ત્રિકાલાતીત આત્મા છે તે ૐકાર જ છે. અને ખરેખર તો આ જ પરમસત્ય છે, પરમ તત્ત્વ છે જે ત્રિકાલબદ્ધ ચિત્તના ભિન્ન ભિન્ન સ્તરો રૂપે પણ અસ્તિત્વ ધરાવતું અનુભવાય છે. આમ છઠ્ઠા મન્ત્ર સુધી ત્રિકાલાંતર્ગત એવી વ્યાવહારિક ચૈતસિક ભૂમિકાએ વિચાર કરાયો છે, જેને શંકરાચાર્ય વ્યાવહારિક સત્ય (Empirical truth) કહે છે. જ્યારે સાતમા મન્ત્રમાં જ્યાં સૃષ્ટિ-પ્રપંચ-નો, દ્વૈતમાત્રનો, ચિત્તનો સંપૂર્ણ અભાવ છે એવા ચતુર્થ પાદ આત્માની વાત થઈ છે, જેને શંકરાચાર્ય પારમાર્થિક સત્ય (Absolute truth) કહે છે. આ

ઉપનિષદ્‌ની તત્ત્વવિચારણામાં રહેલી આ બે ભૂમિકાને સમજીને જ ગૌડપાદ પણ મન્ત્રાનુસારી કારિકાઓનું વિભાજન અને વિવરણ કરે છે, એ નોંધવું જોઇએ.

माण्डूक्योपनिषद्—गौडपादकारिका પર પોતાનું ભાષ્ય લખતાં પ્રારંભમાં શંકરાચાર્ય જણાવે છે કે જે રીતે મનુષ્યને રોગની નિવૃત્તિ થતાં સ્વસ્થતા પ્રાપ્ત થાય છે, તેવી રીતે દુઃખમય જીવાત્માને દ્વૈત-પ્રપંચની નિવૃત્તિ-ઉપશમન-દ્વારા 'સ્વસ્થતા'ની પ્રાપ્તિ કરાવવાનું આ ગ્રંથનું પ્રયોજન છે. દ્વૈત અવિદ્યાજનિત છે, ત્યારે વિદ્યા વડે જ તેનું નિવારણ થઈ શકે. તે વિદ્યા તે અદ્વૈતવિદ્યા, બ્રહ્મવિદ્યા. બ્રહ્મજ્ઞાન થતાં જ દ્વૈત ટળી જાય.

यत्र त्वस्य सर्वमात्मैवाभूत्तत्केन कं पश्येत्केन कं विजानीयात् । (बृ उ. २-४-२४).

ઉપર્યુક્ત અદ્વૈતવિદ્યા માટે આ પ્રથમ આગમ પ્રકરણ ૐકારના સ્વરૂપનો નિર્ણય કરે છે. ૐકાર એ બ્રહ્મનો જ વાચક છે. ओमिति ब्रह्म । (तै. उ. २-८-२). ॐकार एवेद सर्वम् । (छा. उ. २-२३-३) ૐકાર વિશે શંકરાચાર્ય કહે છે—रज्ज्वादिरिव सर्पादिविकल्पस्यास्पदोऽद्वय आत्मा परमार्थः सन्प्राणादिविकल्पस्यास्पदो यथा तथा सर्वोऽपि वाक्प्रपञ्चः प्राणाद्यात्मविकल्पविषय ॐकार एव । स चात्मस्वरूपमेव, तदभिधायकत्वात् । ॐकारविकारशब्दाभिधेयश्च सर्वः प्राणादिरात्मविकल्पोऽभिधान-व्यतिरेकेण नास्ति। "वाचारम्भण विकारो नामधेयम्" (छा. उ. ६-२-४) "तदस्येद वाचा तन्त्या नामभिर्दामभिः सर्वं सितम्" "सर्वं ह्येद नामनि" इत्यादि श्रुतिभ्य ।

सर्वं ह्येतद्ब्रह्मायमात्मा ब्रह्म सोऽयमात्मा चतुष्पात् ॥ २ ॥

અનુવાદ :—આ બધું જ બ્રહ્મ છે, આ આત્મા બ્રહ્મ છે; એવો આ આત્મા ચાર પાદવાળો છે.

વિવરણ : ઉપર કહ્યા પ્રમાણે સર્વ કાંઈ ૐ છે. અહીં જણાવ્યું છે કે આ સર્વ બ્રહ્મ છે, અને બ્રહ્મ તે જ આત્મા. આમ ૐ, બ્રહ્મ, આત્મા એ પર્યાયો જ છે.

चतुष्पात्'—પાદના પગ, ચોથો ભાગ, એવા અર્થો થઈ શકે. અહીં આત્મા 'ચાર પગવાળો' એવો અર્થ ન લઇ શકાય. શંકરાચાર્ય કહે છે—चतुष्पात्का-

र्षापणवन्न गौरिवेति । ગાયને ચાર પગ છે એ રીતે નહીં, પણ કાર્યાપણ–સિક્કાના ચાર ભાગ હોય એ રીતે. આત્મા ચાર ચોથિયા (quarter) વાળો, ચાર અંશવાળો, ચાર વિભાગવાળો, એમ चतुष्पाद् નો અર્થ કરવામાં આવે છે. વાસ્તવિક રીતે આત્મા અખંડ, નિષ્કલ, નિરવયવ જ છે એ ધ્યાનમાં રાખનાં આત્માના આ વિભાગો સાચા, તાત્ત્વિક ગણવાના નથી. પરંતુ સમજૂતી માટે ભેદ કલ્પવામાં આવે છે અને એ દષ્ટિએ ચતુષ્પાદ એટલે 'ચાર અવસ્થાવાળો' એવો અર્થ વધારે યોગ્ય છે. અજ્ઞાનને લીધે આત્મા જાગ્રત, સ્વપ્ન અને સુષુપ્તિ એવી ત્રણ અવસ્થાઓમાં રહેલો કહેવામાં આવે છે. चतुर्थपाद એ આત્માનું મૂલ, શુદ્ધ, સાચું સ્વરૂપ છે. એને તુરીયાવસ્થા કહેવામાં આવે છે. તુરીયમાં શુદ્ધ સ્વરૂપમાં રહેલો આત્મા જ આગલી ત્રણ અવસ્થામાં ત્રણ પ્રકારે ઓળખાય છે

ઉપનિષદોમાં चतुष्पाद्, चतुष्पद અને चतुष्पाद એમ ત્રણ શબ્દોનો ઘણીવાર ઉલ્લેખ થયો છે. द्विपद् અને चतुष्पद् નો બેપગાં અને ચોપગાં પ્રાણીઓના અર્થમાં ઉપયોગ થયો છે. છાન્દોગ્ય ઉપનિષદમાં ગાયત્રીને 'चतुष्पदा' ચાર ચરણવાળી કહી છે. જુઓ–सैषा चतुष्पदा षड्विधा गायत्री तदेतदृचाऽभ्यनूक्तम् ॥ (છા ઉ. ૧૨–૫) પરંતુ અહીં આ અર્થ અભિપ્રેત નથી. છાન્દોગ્યમાં અન્યત્ર બ્રહ્મને પણ चतुष्पात् કહ્યું છે. જુઓ–तदेतच्चतुष्पाद् ब्रह्म वाक्पादः प्राणः पादश्चक्षुः पादः श्रोत्रं पाद इत्यध्यात्ममथाधिदैवतमग्निः पादो वायुः पादो दिशः पाद इत्युभयमेवादिष्ट भवत्यध्यात्मं चैवाधिदैवतं च ॥ (છા. ઉ ૧૮. ૨) અહીં અધ્યાત્મદૃષ્ટિથી મનને બ્રહ્મ માનીને તેની ઉપાસના કરવાનું અને અધિદૈવતદૃષ્ટિથી આકાશની ઉપાસના કરવાનું કહ્યું છે. અહીં મનરૂપી બ્રહ્મના ચાર પાદ વાક્, પ્રાણ (ઘ્રાણ), ચક્ષુ અને શ્રોત્ર છે. પરંતુ માણ્ડૂક્યોપનિષદ્માં સામાન્ય પ્રકારની ઉપાસનાની ભૂમિકાથી ઉપર એવી આત્માની ચાર અવસ્થાનો ચતુષ્પાદ દ્વારા વિચાર કરાયો છે, એટલે ચાર પગ, ચાર ચરણ કે (છાન્દોગ્યની જેમ મન સાથે સંલગ્ન એવા) ચાર કરણ એવો ચતુષ્પાત્નો અર્થ કરવાથી અહીં જે ચૈતસિક સ્તરનો તત્ત્વવિચાર થઈ રહ્યો છે તેને યથાર્થ રીતે સમજી શકાશે નહીં.

जागरितस्थानो बहिष्प्रज्ञः सप्ताङ्ग एकोनविंशतिमुखः
स्थूलभुग्वैश्वानरः प्रथमः पादः ॥ ३ ॥

અનુવાદ :–જેનું સ્થાન જાગ્રત અવસ્થા છે, જે બહારના (વિષયોના) જ્ઞાનવાળો છે, જે સાત અંગવાળો અને ઓગણીસ

મુખવાળો છે અને સ્થૂળ (વિષયો) નો ઉપભોગ કરે છે તે વૈશ્વાનર (આત્માનો) પ્રથમપાદ છે.

વિવરણ :—જાગ્રત્ અવસ્થામાં રહેલા આત્માને વૈશ્વાનર તરીકે ઓળખાવ્યો છે. આ અવસ્થામાં રહેલો આત્મા बहिष्प्रज्ञ છે. રોબર્ટ હ્યુમ बहिष्प्रज्ञ નો 'Outwardly Cognitive' એવો અનુવાદ કરે છે, તે યોગ્ય છે. અહીં 'પ્રજ્ઞ' એટલે પ્રજ્ઞા–જ્ઞાન–સંવિત્–ભાન–વાળો; પણ સામાન્ય રીતે આપણે સમજીએ છીએ તે 'જ્ઞાની' નહીં. આપણી ઇન્દ્રિયો બહારના પદાર્થને જુએ છે, સ્પર્શે છે, સૂંઘે છે, ચાખે છે, અનુભવે છે. જાગ્રત અવસ્થામાં ઇન્દ્રિયો બહિર્મુખ હોય છે; એટલે જાગ્રત અવસ્થાનો આત્મા બહારના વિશ્વના જ્ઞાન-ભાન-(Cognition) વાળો હોય છે. આમ બાહ્ય વિષયોના જ્ઞાનવાળા જાગ્રત્ અવસ્થામાં રહેલાં આત્માને આ ઉપનિષદ્ 'વૈશ્વાનર' તરીકે ઓળખાવે છે. કઠોપનિષદ્માં કહ્યું છે :

पराञ्चि खानि व्यतृणत् स्वयम्भू ।
स्तस्मात्पराङ्पश्यति नान्तरात्मन् ॥ (૪–૧)

તાત્પર્ય કે પરમાત્માએ ઇન્દ્રિયોને બહાર તરફ છેદી એટલે આત્મા (જીવાત્મા) બહારનું જુએ છે, અંદર જોતો નથી. જાગ્રત્ અવસ્થામાં પોતાનાથી બહાર અનેક સ્થૂલ પદાર્થો, વિષયો છે, એવું અનુભવીએ છીએ. સમગ્ર સૃષ્ટિ બાહ્ય વિષય છે. અને વિષયી એ બાહ્ય વિષયના જ્ઞાનયુક્ત બને છે.

'बहिष्प्रज्ञ' ને શંકરાચાર્ય આમ સમજાવે છે–बहिष्प्रज्ञः स्वात्मव्यतिरिक्ते विषये प्रज्ञा यस्य स बहिष्प्रज्ञो बहिर्विषयेव प्रज्ञा विद्याकृतावभासत इत्यर्थः। જેની પોતાના આત્માથી ભિન્ન વિષયોમાં પ્રજ્ઞા છે તેને બહિષ્પ્રજ્ઞ કહે છે. એટલો જ અર્થ લઈએ તો સ્વપ્નાવસ્થામાં પણ આત્માથી ભિન્ન વિષયોનું ભાન થાય છે, એ અર્થમાં સ્વપ્નાવસ્થાનો આત્મા તૈજસ પણ બહિષ્પ્રજ્ઞ જ કહેવાશે! અને તે બરાબર નથી કારણ ઉપનિષદે તૈજસ ને अन्तःप्रज्ञ કહ્યો છે. જો કે આગળ શંકરે સ્પષ્ટ કર્યું છે કે અવિદ્યાને કારણે પ્રજ્ઞા '*बहिर्विषया इव*' બને છે, અને તે અગત્યનું છે.

सप्ताङ्गः —બાહ્ય વિશ્વ જેને લીધે છે તે વૈશ્વાનર ઉપભોક્તા પુરુષ જેવો કલ્પાય એ સ્વાભાવિક છે, એટલે એના અંગો અને મુખની પણ વાત કરી છે. વૈશ્વાનર સાત અંગવાળો છે. છાન્દોગ્ય અને મુણ્ડકોપનિષદ્માં વૈશ્વાનરનાં સાત અંગો જણાવ્યાં છે, તેને આધારે શંકરાચાર્યે દ્યુલોક (સ્વર્ગ), સૂર્ય, વાયુ,

આકાશ, જલ, પૃથ્વી અને અગ્નિને આ વિશ્વપુરુષના અનુક્રમે શિર, ચક્ષુ, પ્રાણ, મધ્યદેહ, મૂત્રપિંડ, પગ અને મુખ ગણાવ્યાં છે. જુઓ આ મન્ત્ર પરનું શાંકરભાષ્ય—तथा सप्ताङ्गान्यस्य "तस्य ह वा एतस्याऽऽत्मनो वैश्वानरस्य मूर्धैव सुतेजाश्चक्षुर्विश्वरूप प्राण पृथग्वर्त्मात्मा सदेहो बहुलो वस्तिरेव रयि पृथिव्येव पादौ" (छा ઉ ૫-૧૮-૨) इत्यग्निहोत्रकल्पनाशेषत्वेनाऽऽहवनीयोऽग्निरस्य मुखत्वेनोक्त इत्येव सप्ताङ्गानि यस्य स सप्ताङ्ग'। ગીતામાં વિશ્વરૂપનુ વર્ણન કરતા વિરાટ પુરુષને પ્રદીપ્ત અગ્નિરૂપ મુખવાળા કહ્યા છે. જુઓ·—

अनादिमध्यांतमनंतवीर्यमनंतबाहुं शशिसूर्यनेत्रम् ।
पश्यामि त्वां दीप्तहुताशवक्त्रं स्वतेजसा विश्वमिद तपतम् ।। (ગ ૧૧-૧૯)

છાન્દોગ્યોપનિષદ્‌માં વર્ણવેલા વૈશ્વાનરના સ્વરૂપ સાથે મુણ્ડકોપનિષદ્‌ના અક્ષરપુરુષનુ વર્ણન સરખાવી જોવા જેવુ છે એ 'અક્ષર'માંથી પ્રાણ, મન, સર્વ ઇન્દ્રિયો, આકાશ, વાયુ, તેજ, જલ અને સર્વને ધારણ કરતી પૃથ્વી ઉત્પન્ન થઇ છે, એમ કહી એ અક્ષરપુરુષના દેહની કલ્પના આવી કરી છે—તેનુ માથું અગ્નિ છે, આંખો સૂર્ય અને ચન્દ્ર છે, કાન દિશાઓ છે, વાણીમાથી વેદો ઉત્પન્ન થયા છે (એટલે કે વેદો તેની વાણી છે), તેનો પ્રાણ એ વાયુ છે, હૃદય વિશ્વ છે, બે પગોમાંથી પૃથ્વી છે (એટલે ચરણો એ પૃથ્વી છે) આમ તે સાત અગવાળો છે, જે સર્વભૂતોનો અતરાત્મા છે જુઓ —

अग्निर्मूर्धा चक्षुषी चन्द्रसूर्यौ दिश श्रोत्रे वाग्विवृताश्च वेदा ।
वायु प्राणो हृदय विश्वमस्य पद्भ्या पृथिवी ह्येष सर्वभूता तरात्मा ।।

સમસ્ત વિશ્વરૂપ વિરાટપુરુષ વૈશ્વાનરના અગો આમ વિશ્વના જ (છાન્દોગ્ય પ્રમાણે) પચમહાભૂત ઉપરાત સૂર્ય અને દ્યુલોક એમ સાત અગો છે

ઉપર ગણાવેલાં આ પાંચ ઉપરાંત મન અને બુદ્ધિ એમ સાત સૂક્ષ્મ અગો થાય, એમ સમજાવવાનો પણ પ્રયત્ન થયો છે પરતુ મન અને બુદ્ધિ ૧૯ મુખોની ગણતરીમા સમાવાયાં જ છે

एकोनविंशतिमुख —ઓગણીસ મુખોવાળો. આ મુખો તે વિશ્વના પદાર્થોનું જ્ઞાન મેળવવા અને ઉપભોગ કરવાનાં દ્વારો છે, કરણો છે એટલે યોગ્ય રીતે જ પાંચજ્ઞાનેન્દ્રિય, પાંચકર્મેન્દ્રિય, અને પાંચ પ્રાણો મળી પદર અને મન, બુદ્ધિ, અહકાર અને ચિત્ત એ ચાર અભ્યતર કરણો થઇને ઓગણીસ થાય.

જાગ્રત્ અવસ્થામાં વ્યક્તિગત શરીરમાં બંધાયેલો આ વૈશ્વાનર આત્મા આ ૧૯ કરણો, દ્વારો વડે, વિષયોપલબ્ધિ કરે છે. પોતાની એ અવસ્થાને જ અજ્ઞાનને લીધે સાચી માની સુખદુઃખાદિની અનુભૂતિ કરે છે.

જુઓ : तथैकोनविंशतिर्मुखान्यस्य बुद्धीन्द्रियाणि कर्मेन्द्रियाणि च दश वायवश्च प्राणादयः पञ्च मनोबुद्धिरहङ्कारश्चित्तमिति मुखानीव मुखानि तान्युपलब्धिद्वाराणीत्यर्थः । (मा. उ. शांकरभाष्य.)

સ્થૂલભુક્—વૈશ્વાનરને સ્થૂલ વિષયોનો ઉપભોગ કરનાર કહ્યો છે. સાત અંગ અને ઓગણીસ મુખવાળો વૈશ્વાનર શબ્દ, રૂપ, રસ, ગન્ધ, સ્પર્શ રૂપે સ્થૂલ વિષયોને ગ્રહણ કરે છે, ભોગવે છે. જે વિશ્વનો આપણને અનુભવ છે તે વિશ્વમાં શબ્દાદિ વિષયોની જ અનુભૂતિ થાય છે, શબ્દાદિ સિવાય અન્ય કશાની અનુભૂતિ આ વિશ્વમાં આપણે માટે શક્ય નથી, કારણ કે આપણાં ઉપકરણો—ઇન્દ્રિયો—પણ ઉપર જણાવેલ શબ્દાદિ સિવાય અન્યનું ગ્રહણ કરી શકે એમ નથી. બાહ્ય જગત્ જ જાગ્રત્ અવસ્થાની અનુભૂતિનો વિષય છે, અનુભવનાર ચિત્તની બહારના સ્થૂલ વિષયોનું ગ્રહણ અને ઉપભોગ થાય છે; એટલે વૈશ્વાનરને સ્થૂલનો ઉપભોગ કરનાર કહ્યો છે.

વ્યક્તિના દેહમાં રહેલ આત્મા જે ચિત્ત અને ઇન્દ્રિયો દ્વારા સ્થૂલ વિષયોને અનુભવે છે, તે આત્મા વિશ્વાત્માથી ભિન્ન નથી. આ સત્ય સમજાવવા જ વૈશ્વાનરને ' सप्ताङ्ग ' અને ' एकोनविंशतिमुख ' વાળો જણાવ્યો છે. છાન્દોગ્ય ઉપનિષદ્‌માં વર્ણવેલાં સાત અંગો તે વિશ્વના સાત ભાગ છે. ઓગણીસ મુખમાં ઇન્દ્રિયાદિ ઉપકરણો આવી જાય છે, જે વ્યક્તિનું સૂક્ષ્મ શરીર છે. આમ સાત અંગવાળો સમષ્ટિ-વિશ્વ-આત્મા અને ઓગણીસ મુખવાળો વ્યષ્ટિ—આત્મા વચ્ચે તત્ત્વતઃ અભેદ જ છે. જાગ્રત્ અવસ્થાની અનુભૂતિનું વિશ્લેષણ કરવા પાછળ આ સત્યનું પ્રતિપાદન કરવાનો જ હેતુ છે.

' વૈશ્વાનર ' શબ્દને શંકરાચાર્ય એ રીતે સમજાવે છે—विश्वेषां नराणां अनेकधा नयनात् वैश्वानरः । यद्वा विश्वश्चासौ नरश्चेति विश्वानरो, विश्वानर एव वैश्वानरः ।

આનંદગિરિ શંકરના અર્થને આ રીતે સમજાવે છે—विश्वानरशब्दोऽवतृत्त्वेन व्यवस्थितान्प्रत्यनेकधा धर्माधर्मकर्मानुसारेण सुखदुःखादिप्रापणादय कर्मफलदाता वैश्वानरशब्दितो भवतीत्यर्थः ।

શંકરાચાર્યે આપેલા પહેલા અર્થ પ્રમાણે બધા નરોને-જીવોને-અનેક પ્રકારે (અનેક યોનિઓમાં અનેક વિરોના ઉપભોગ માટે) લઈ જનો હોવાથી વૈશ્વાનર કહેવાય છે બીજા અર્થ પ્રમાણે સમસ્ત વિશ્વ જ નર-વિરાટપુરુષ-છે ઉપનિષદ્માં જેને વૈશ્વાનર કહે છે તેને જ વિરાજ્-વિરાટ્-તરીકે પણ ઓળખાવવામાં આવે છે રોમ ર્હુમ વૈશ્વાનરનો અનુવાદ ' Common to all men ' કરે છે

વૈશ્વાનરના અન્ય અર્થઘટનો જોઈએ પુરનારાયણના મતે विश्यते गम्यते सर्वं ज्ञायन इति। विश्व सर्वज्ञैव स्थूल वस्तूच्यते। मोक्तृतया तत्सम्बन्धो विश्व । न रोयते क्षीयत इति नर । विश्वश्चासौ नरश्चेति ।

મધ્વાચાર્ય પણ ' न ' માથી ' નહીં ' અને ' र 'માંથી નાશ પામવા' નો અર્થ ખેચીને વૈશ્વાનરનો અર્થ ' અવિનાશી પ્રભુ ' કરે છે વધુમાં મધ્વચાર્ય વૈશ્વાનરના સ્વરૂપનુ વર્ણન કરતા કહે છે કે વૈશ્વાનરના ૧૯ મુખોમા, મધ્યમાં એક મુખ હાથીનુ અને બીજા અઢાર મનુષ્યનાં છે। તેઓ કહે છે કે ગણેશે વૈશ્વાનરની ઉપાસનાથી હાથીના મુખવાળા દેવના તરીકે આ વિશ્વમાં સ્થાન મેળવુ છે સ્પષ્ટ જ છે કે મધ્વાચાર્યનો વૈશ્વાનરના અર્થઘટન પરત્વેનો આવો અભિગમ ઔપનિષદ વિચારણા સાથે સુસગત નથી, અને એ રીતે આપણને કોઈ રીતે સહાયકારક બને એમ નથી

' વૈશ્વાનર ' નો અગ્નિ અર્થ તો જાણીતો છે જ વેદમાં વૈશ્વાનરના અગ્નિ તથા આદિત્ય એમ બને અર્થો થયા છે છાન્દોગ્યોપનિષદ્મા આત્માની વૈશ્વાનર તરીકેની ઉપાસનાનો નિર્દેશ છે કઠોપનિષદ્મા જણાવ્યુ છે—वैश्वानरः प्रविशत्यतिथिर्ब्राह्मणो गृहान् । (૧-૭) અહીં ' વૈશ્વાનર અગ્નિરૂપ બ્રાહ્મણ અતિથિ શબ્દો નચિકેતા માટે વપરાયા છે ગીતામા अहं वैश्वानरो भूत्वा प्राणिनां देहमाश्रित । प्राणापानसमायुक्त पचाम्यन्न चतुर्विधम् ॥ (अ ૧૫-૧૪) માં જઠરાગ્નિને વૈશ્વાનર તરીકે ઓળખાવ્યો છે અહીં-માણ્ડૂક્યોપનિષદ્મા-જ વૈશ્વાનરનાં સાત અગોનો ઉલ્લેખ છે તેમાં ' આહવનીય અગ્નિ ' તેનુ મુખ છે એમ શાકરભાષ્યમાં જણાવ્યુ છે જુઓ—आहवनीयोऽग्निरस्य मुखत्वेनोक्त ।

નિરુક્તકાર યાસ્ક ' વૈશ્વાનર ' ને અગ્નિનુ એક વિશેષણ ગણાવે છે અને એનુ નિર્વચન આ પ્રમાણે આપે છે—वैश्वानर कस्मात् ? विश्वान् नरान् नयति । विश्व एन नरा नयन्तीति वा । अपि वा विश्वानर एव स्यात् प्रत्यृत सर्वाणि भूतानि तस्य वैश्वानर ।

યાસ્કે આપેલાં આ ત્રણ નિર્વચનોમાંથી એક પણ 'વૈશ્વાનર' શબ્દમાંથી અગ્નિ અર્થ કેવી રીતે સૂચિત થાય છે તે સંતોષકારક રીતે સમજાવી શકતું નથી સાયણ 'વૈશ્વાનર'માંથી અગ્નિ અર્થ આ રીતે કાઢવા પ્રયત્ન કરે છે; જુઓ— वैश्वानरस्य विश्वेषां नराणां लोकान्तरनेतृत्वेन स्वामित्वेन वा सम्बन्धोऽग्नेः। (ઋગ્વેદ ૧. ૯૮. ૧) પરંતુ 'વિશ્વ' અને 'નર' તો છે, પણ 'લોકાન્તરમાં લઈ જવા માટે' એવો અર્થ વ્યંજિત થાય એવું કોઈ ચિહ્ન 'વૈશ્વાનર' શબ્દમાં નથી. કોઈ ઉપાય ન હોવાથી દુર્ગ 'વૈશ્વાનર' પર ટીકા કરતા અર્થ માટે ભરણિયો પ્રયત્ન કરે છે—अपि वा विश्वानर एव कश्चित् स्यात्। तस्यापत्यं वैश्वानरः। 'વિશ્વાનર' નામનો કલ્પિત દેવ અને તેનો પુત્ર તે વૈશ્વાનર, એ દુર્ગની કલ્પના આપણા પ્રશ્નને ઉકેલે છે કે ગૂંચવે છે?

આમ અનેક રીતે 'વૈશ્વાનર'નું અર્થઘટન, નિર્વચન આપવાના પ્રયત્નો થયા છે. હજી જુદી રીતે 'વૈશ્વાનર' વિશે વિચારીએ, જેથી આ શબ્દમાં રહેલા 'અગ્નિ' કે 'આદિત્ય' અને 'વિશ્વનર' એવા બન્ને અર્થોનું સહઅસ્તિત્વ કાંઈક પ્રતીતિકર લાગે. વૈશ્વાનરનો ઉપર જણાવ્યું તેમ પરંપરાપ્રાપ્ત 'અગ્નિ' અર્થ તો છે જ, જોકે વૈશ્વાનર શબ્દનો વાચ્યાર્થ 'અગ્નિ' થાય એ સ્વાભાવિક, સહજ રીતે સમજાવી શકાતો નથી પણ वैश्वानर–विश्वानर–ના જેવો જ विश्वानल શબ્દ છે. विश्वानल-विश्वानर-માં રહેલો વૈશ્વિક અગ્નિ–Cosmic fire–નો અર્થ વિશ્વપુરુષ–Cosmic Man–ની પોતાની અભીષ્ટ કલ્પનાને વ્યક્ત કરવા માટે ઉપનિષદ્‌ને વધુ અનુકૂળ લાગ્યો હોય તો તે સમજાય એવું છે. છાન્દોગ્ય ઉપનિષદ્‌માંના 'વૈશ્વાનર'ને તપાસતાં પણ અગ્નિ અને વિશ્વનર–વિશ્વાત્મા–ના સંબંધનો ખ્યાલ આવે છે. વૈશ્વાનરના સાત અંગોમાં મુંડકોપનિષદ્ અગ્નિને વૈશ્વાનરનું શિર ગણાવે છે, તો શંકરાચાર્યે જણાવ્યું છે તેમ 'આહવનીય અગ્નિ' તેનું મુખ છે માણ્ડૂક્યોપનિષદ્‌માં ક્યાંય વૈશ્વાનરના 'અગ્નિ' અર્થનો નિર્દેશ નથી, છતાં ઝીણવટથી જોતાં જણાશે કે જાગરિત સ્થાનના 'વૈશ્વાનર' અને સ્વપ્નસ્થાન 'તૈજસ' બન્નેમાં અગ્નિ–તેજ–તત્ત્વ છે આ બન્ને અવસ્થામાં આવિર્ભૂત, દૃશ્યમાન્ સ્થૂલ અને સૂક્ષ્મ સૃષ્ટિ છે, સુષુપ્તિમાં સૃષ્ટિ નથી. જાગ્રત્-સ્થાનીય 'वैश्वानर' પછીના સ્વપ્નસ્થાનીય 'तैजस' શબ્દમાં જ્વાલાયુક્ત વૈશ્વાનર–અગ્નિ–ના સ્થૂલ સાકાર સ્વરૂપ સાથેનો અર્થસંબંધ જળવાયો છે. જ્યારે વૈશ્વાનર–વિશ્વપુરુષ–સાથે 'તૈજસ' શબ્દનો કોઈ સ્વાભાવિક અર્થસંબંધ દેખાતો નથી. જાગ્રત્‌માં સ્થૂલ સૃષ્ટિ છે, તો સ્વપ્નમાં તે સૂક્ષ્મ રૂપે છે, તે જ પ્રમાણે અગ્નિ–વૈશ્વાનર–એ સ્થૂલ છે, તેનો સ્થૂલ આકાર દૂર થતાં, તે જ અગ્નિ સૂક્ષ્મ

'તૈજસ' રૂપે રહે છે. તત્ત્વતઃ ઉભય એક જ છે. આમ 'તૈજસ'નું તેજ-તત્ત્વ જ સ્થૂલ રૂપે અગ્નિ-વૈશ્વાનર-છે.

તાત્પર્ય કે માણ્ડૂક્યોપનિષદ્‌ના વૈશ્વાનરમાં પણ अनल-અગ્નિ-નો અર્થ છૂપાયેલો છે જ. શબ્દના અર્થવિકાસ કે અર્થપરિવર્તનની પ્રક્રિયાને તપાસતાં ઘણીવાર માલૂમ પડે છે કે એક શબ્દનો અર્થ બદલાયો હોવા છતાં પરિવર્તિત અર્થ સાથે, આદિમ, મૂળ અર્થનો, કોઇને કોઈ રીતે, સંબંધ જળવાયેલો હોય છે.

હવે વૈશ્વાનર-વિશ્વાનર-માં અગ્નિ અને નર એમ બન્ને સાથે સંબંધ કલ્પી શકાય, એ રીતે 'विश्व' શબ્દ સાથે 'अनल' ઉપરાંત नल અને नड શબ્દો પણ વિચારી શકાય એમ છે એની વિસ્તૃત ચર્ચા અપ્રસ્તુત હોઈ, અનાવશ્યક છે. છતાં જીજ્ઞાસુને સંક્ષેપમાં જણાવીશું કે शतपथब्राह्मणમાં नल ને બદલે नड શબ્દનો ઉપયોગ થયો છે, અને તેને 'પાચક અગ્નિ' કહ્યો છે. તેથી 'अनल'નો અર્થ अन् + अग्नि તો નથી થતો; પણ એમ સમજાવી શકાય કે नल એટલે રસોડાનો પાચક અગ્નિ, તો अनल એટલે नल-પાચક અગ્નિ-સિવાયનો અગ્નિ, અથવા કહો કે કોઈ વિશિષ્ટ અગ્નિ નહીં, પણ સામાન્ય અગ્નિ. અને આમ હોય તો તાત્ત્વિક રીતે नल અને अनलમાં ફેર પડતો નથી. આમ विश्व સાથે अनल, नल કે नड શબ્દ જોડાઇને विश्वानल કે विश्वानड બને. नल, नड, नर શબ્દો સમાનાર્થક લઈ શકાય. અનેક વૈદિક દેવોમાંથી આ વિશ્વના માનવોને સુપરિચિત, સુલભ અને અન્ય દેવો સાથેનો સંબંધ જોડી આપનાર એવા અગ્નિનું મહત્ત્વ સર્વાધિક રહ્યું છે, એ દૃષ્ટિએ પણ વિશ્વનર જનક એવા વિશ્વપુરુષ માટે વિશ્વાગ્નિપુરુષ विश्वानल-विश्वानर-શબ્દ ઉચિત અને સૂચક લાગે એમ વિચારવું એ અસ્વાભાવિક કે દૂરાકૃષ્ટ-*Farfetched*-ન ગણી શકાય

नड-नल-નો નેતર-*reed*-અર્થ થાય છે એ તો સુવિદિત છે જ. આ ઉપરાંત 'नड' શબ્દનો એક બીજો અર્થ 'પુરુષની જનનેન્દ્રિય-લિંગ-' પણ પ્રાચીન સંસ્કૃત ભાષામાં થયો છે. પછીથી આ શબ્દનો આ અર્થ ભૂંસાઇ, ભૂલાઈ ગયો લાગે છે. સંભવ છે કે 'नड' અને 'नल' બન્ને આ અર્થમાં પ્રયોજાતા હશે. આ દૃષ્ટિએ મહાભારતના 'बृहन्नला' શબ્દ વિશે પણ વિચારી શકાય એમ છે. ઉપરાંત આ અર્થમાં 'नड' શબ્દના અતિપ્રાચીન ઈતિહાસ પર ભારત-યુરોપીય ભાષાઓ (**Indo-european-languages**) પણ કાંઇક પ્રકાશ પાડી શકે, જેમકે, આ સંદર્ભમાં અંગ્રેજી-'**Nude**', લેટિન-'**Nudus**' જેવા શબ્દ અને અર્થ સૂચક લાગે છે.

વળી આદિકાળમા લૈઙ્ગિક–જાતીય–ભેદને લક્ષ્યમાં રાખીને સ્ત્રી કે પુરુષનો નિર્દેશ થતો. નડ–નલ–નર એ પર્યાયરૂપ બની પુરુષના અર્થમાં વપરાતા હશે. એવુ અનુમાન કરી શકાય એમ છે. 'નર' શબ્દ મનુષ્યેતર પ્રાણીની પુરુષ જાતિ સૂચવવા માટે પણ પ્રાચીન સમયથી વપરાતો આવ્યો છે, તે પણ સૂચક છે આથી અગ્નિ અને પુરુષ (– લિંગ) એમ બન્ને અર્થો નડ–નલ સાથે શરુઆતમાં જોડાયેલા હોવા જોઈએ એમ માનવાને કારણ છે. આમ વૈશ્વાનરમાં 'પુરુષ' અને 'અગ્નિ' એ બે અર્થોનું સહચરિતત્વ વ્યુત્પત્તિની દૃષ્ટિએ સહેલાઈથી સમજાતું નથી, છતાં ઉપર જણાવ્યુ છે તે વિચારતા, વિશ્વાનડ–વિશ્વાનલ–વિશ્વાનર–વૈશ્વાનર માં વિશ્વ–અગ્નિ અને વિશ્વ–પુરુષ, વિશ્વના જનકનો અર્થ શોધી શકાય. અત્રે એ સ્પષ્ટ કરીશુ કે આ જ સાચી વ્યુત્પત્તિ છે, એમ કહેવાનો અહીં આશય નથી, પરંતુ આ શબ્દના અતિ પ્રાચીન સ્વરૂપ વિશે, આ રીતે પણ વિચારી શકાય એમ છે, એવુ જીજ્ઞાસુને નમ્ર દિશાસૂચન જ છે.

વૈશ્વાનરના અગ્નિ અને આદિત્ય–સૂર્ય–એમ બન્ને અર્થ વેદમા છે એ આગળ કહ્યુ છે યાજ્ઞિકો 'વૈશ્વાનર'નો અર્થ આદિત્ય કરે છે, એવુ યાસ્કે પણ નોધ્યુ છે ઉપરની ચર્ચામા જ્યા 'અગ્નિ' અર્થની વાત કહી ત્યા સૂર્ય–જે એક રીતે અગ્નિ–તેજ–નો ગોળો જ કહેવાય તે–નો પણ વૈશ્વાનર સાથેનો સબધ વિચારી શકાય છે. વૈશ્વાનરનો વિશ્વાગ્નિ અર્થ સૂર્યને પણ લાગુ પડે. હવે આપણે વૈશ્વાનરનો પ્રાચીન વૈદિક અર્થ સૂર્ય છે, તેની સાથે માણ્ડૂક્યોપનિષદ્‌ના વૈશ્વાનર સાથે કેટલે અશે સબધ જોડી શકાય છે તે વિચારીએ

મુડકોપનિષદ્‌ને આધારે શકરાચાર્ય જણાવે છે કે વૈશ્વાનરના સાત અગોમાં સૂર્ય એ આ વિશ્વપુરુષનુ ચક્ષુ છે, અગ્નિ એ મુખ છે આમ વૈશ્વાનરના મૂળ વૈદિક બન્ને અર્થો સાથેનો સબધ અહી દેખાય છે. છતા એક વસ્તુ નોધનીય લાગે છે તે એ કે માણ્ડૂક્યોપનિષદમા ઉલ્લેખ નથી થયો છતાં, ગૌડપાદાચાર્યે અલબત્ત બૃહદારણ્યકોપનિષદ્‌નો આધાર લઈ, આ પ્રકરણની કારિકા–૨ માં વિશ્વ–વૈશ્વાનર–નુ દેહમા સ્થાન દક્ષિણાક્ષિ છે એમ કહ્યુ છે, તે 'વૈશ્વાનર' નો અગ્નિ કરતા સૂર્ય સાથે સબધ વિશેષ રહ્યો છે એમ માનવા પ્રેરે છે. જાગ્રત્ વિશ્વ જે પચભૂતાત્મક સ્થૂળ પદાર્થોનું છે, તે સૂર્ય પ્રકાશને કારણે જ દૃશ્યમાન્ બને છે, ઇન્દ્રિયગમ્ય બને છે જાગ્રત વિશ્વની અનુભૂતિ ઉઘાડી આખની છે, અને એની પ્રતીતિ સૂર્યને કારણે જ થઈ શકે છે એ રીતે આખમા વૈશ્વાનરનુ સ્થાન કહ્યુ છે તે યથાર્થ લાગે છે. વળી આ સૃષ્ટિ–જે જાગ્રતમા અનુભવાય છે તે–નો જનક, પ્રવર્તક તથા નિયમક ગ્રહ–નક્ષત્રેનો અધિપતિ સૂર્ય છે, એમ મનાય છે.

પૃથ્વી સૂર્યની આસપાસ પ્રદક્ષિણા કરે છે, એ રીતે પણ સૂર્ય કેન્દ્ર છે, અને દિવસ–રાત અને ઋતુઓ તેને લીધે સર્જાય છે, એટલે તે કાલનું પણ કારણ છે. જાગ્રત્ વિશ્વના સર્વ વ્યવહારો પણ સૂર્યને અધીન છે. 'मित्रस्य चक्षुषा समीक्षामहे ।' 'सूर्य आत्मा जगतस्तस्थुषश्च ।' જેવા શ્રુતિવાક્યો, ગાયત્રી જેવી સ્તુતિઓ તથા સવિતૃ, પૂષન્ જેવા અનેક નામાભિધાનો પ્રસ્તુત વિચારનું સમર્થન કરે છે.

આમ માણ્ડૂક્યોપનિષદ્ પ્રમાણે જાગ્રત્ વિશ્વના અધિષ્ઠાતા વૈશ્વાનર-આત્માનું ઉપર કહ્યું તેમ આ સૃષ્ટિના અધિષ્ઠાતા સૂર્ય–વૈદિક 'વૈશ્વાનર'-સાથેનું સામ્ય, સંબંધ સમજી શકાય એમ છે વળી યાસ્કનું વૈશ્વાનરનું विश्वान् नरान् नयति । એ નિર્વચન અગ્નિ કરતા આદિત્યને વધારે અનુરૂપ લાગે છે. આગળ જણાવ્યું તેમ 'અગ્નિ' અર્થની માફક 'સૂર્ય' અર્થ પણ જાગ્રત સ્થાનીય 'વૈશ્વાનર' અને સ્વપ્નસ્થાનીય 'તૈજસ'નો અનુબંધ જાણી શકે છે. સૂર્ય એ તેજસ્ તથા અગ્નિયુક્ત સાકાર સ્વરૂપ છે, જે સ્થૂળ, સાકાર પદાર્થોને જાગ્રત્ અવસ્થામાં નેત્રેન્દ્રિય દ્વારા દૃશ્યમાન્ કરે છે. સાકાર સૂર્યનું સૂક્ષ્મ સ્વરૂપ તૈજસ જ છે. સ્થૂલપદાર્થરહિત, ઇન્દ્રિયો વિના, તૈજસ સ્વપ્નમાં મનને પદાર્થોની સૂક્ષ્મ સૃષ્ટિ દર્શાવે છે. બન્ને અવસ્થાઓમાં સૃષ્ટિ છે, બન્ને દૃશ્યમાન્ છે, અને તે બન્નેમાં રહેલું (એકમાં સ્થૂલ અને બીજામાં સૂક્ષ્મ રૂપે) તેજસ્-તત્ત્વ જ સ્થૂલ કે સૂક્ષ્મ વિષયોને પ્રકાશિત, દૃશ્યમાન કરે છે. એકમાં નેત્રેન્દ્રિય જુએ છે, બીજામાં મન જુએ છે. તેથી વૈશ્વાનરનું સ્થાન નેત્રમાં અને તૈજસનું મનમાં કહ્યું છે સુષુપ્તિમાં તો સૃષ્ટિ જ નથી, દૃશ્ય વિષયો જ નથી જેને પ્રકાશિત, દૃશ્યમાન્ કરવાના હોય, એટલે અત્યાર સુધી તેજસ્‌વડે વિષયોને પ્રકાશિત કરી અનુભવતો અનુભાવક, સુષુપ્તિમાં વિષયોના અભાવમાં, સક્રિય તેજસ્-તત્ત્વ હવે ઘનીભૂત થતાં, કેવળ પ્રજ્ઞાનઘન, પ્રાજ્ઞરૂપે હૃદયસ્થાનમાં સ્થિત થાય છે.

સાથે સાંકળી શકાય છે, 'વૈશ્વાનર' એના પૂર્વ-ઇતિહાસથી તદ્દન વિચ્છિન્ન થયો નથી

ઉપનિષદ્‌નો અભિગમ હમેશા તત્ત્વાભિમુખ રહ્યો છે અગ્નિ, સૂર્ય જેવા ભિન્ન દેખાતાં સત્ત્વો એક જ તત્ત્વ—આત્મતત્ત્વ—ના નામાભિધાનો છે એ સ્પષ્ટ છે. આ વિચાર વેદમાં પણ છે જ. જુઓ:—

इन्द्रं मित्रं वरुणमग्निमाहुरथो दिव्यस्स सुपर्णो गरुत्मान् ।
एकं सद्विप्रा बहुधा वदन्त्यग्निं यमं मातरिश्वानमाहुः ॥

(ऋ स १-सू १६४-८).

હવે, આત્માનો પ્રથમ પાદ—અવસ્થા—તે વૈશ્વાનર, એમ આ ઉપનિષદ્ કહે છે

વ્યક્તિગત દેહબદ્ધ ચૈતન્ય—આત્મા—તે જ સમસ્ત વિશ્વરૂપ શરીરમાં રહેલો પરમાત્મા છે વ્યક્તિની જાગ્રત્ અવસ્થાનો આત્મા તેને વૈશ્વાનર કહ્યો છે આગળ કહ્યુ જ છે કે 'सर्वं ह्येतद् ब्रह्म ।' એટલે સ્પષ્ટ થાય છે કે વ્યષ્ટિ અને સમષ્ટિમા એક જ તત્ત્વ છે આનંદગિરિ સમજાવે છે: सर्वपिण्डात्मा समष्टिरूपो विराडुच्यते तेनाऽऽत्मना विश्वपामनन्यत्वात्....। જાગ્રત્ અવસ્થામા અનુભવાતા વિશ્વનુ સર્જન—કલ્પન—કરનાર ને વૈશ્વાનર કહેવાયો છે. સાંખ્યના બહુપુરુષવાદની જેમ ઉપનિષદને અહીં વ્યક્તિદીઠ ભિન્ન ભિન્ન જાગ્રત્અવસ્થાના 'વૈશ્વાનર આત્માઓ' અભિપ્રેત નથી ઉપર દર્શાવેલ સાત અંગોની કલ્પના વૈશ્વાનરના એક વિશ્વ-શરીરનો ખ્યાલ સ્પષ્ટ કરે છે

રાધાકૃષ્ણન પણ કહે છે: 'Vaiśvānara is he who has the universe for his body'

પરંતુ વ્યવહારમા વૈયક્તિક ભિન્નતા અનુભવાય છે એટલે આ ભિન્નતા—નાનાત્વ—નો અનુભવ માયા—અવિદ્યા—જનિત ગણાયો છે એ નોંધવુ જોઈએ કે માણ્ડૂક્યોપનિષદ્‌માં માયા, અવિદ્યા કે અજ્ઞાનનો સ્પષ્ટ, સીધો કોઈ ઉલ્લેખ નથી પરંતુ આત્માના પ્રથમ ત્રણ પાદ—અવસ્થા—ની વિચારણા પાછળ એકમેવ, અદ્વય, નિત્ય આત્મા જે એક માત્ર પરમ સત્ય છે, તેની ઓળખનો જ હેતુ રહ્યો છે.

એટલે ફલિત થાય છે કે પ્રથમ ત્રણ અવસ્થાનું મુખ્ય વ્યાવહારિક જ છે, પારમાર્થિક નથી. વૈશ્વાનર એ જાગ્રત–સ્થાનીય આત્મા છે, જે પોતે જ વિશ્વ સર્જે છે, કહો કે તે પોતે જ વિશ્વરૂપે ભાસે છે. एकोऽहम् बहु स्याम् । અનંત વૈવિધ્યવાળું આ વિશ્વ, તેના નાના વિધ વિષયોનો અનુભવ કે ઉપભોગ કરતાં ઇન્દ્રિય, મન, સર્વ કાંઈ આ વૈશ્વાનર આત્માનો જ આવિર્ભાવ છે, અને ગૌડપાદ–શંકર આદિના મતે આ આવિર્ભાવ (manifestation) પણ વાસ્તવિક નહીં પણ આભાસી (apparent) છે. (વલ્લભાચાર્ય જેવા અન્ય આચાર્યો અને શ્રી અરવિંદ જેવા ફિલસૂફ આવિર્ભૂત વિશ્વને આભાસી, વિતથ–અસત્ય–માનતા નથી.) જાગ્રત્ અવસ્થામાં આત્મા ચિત્તરૂપે આ વિશ્વ સાથે વ્યવહાર કરતો લાગે છે. તાત્ત્વિક દૃષ્ટિએ વિચારીએ તો આ વિશ્વ જેને આપણે સત્ય માનીએ છીએ તે આત્માની એક અવસ્થા માત્ર જ છે. 'વૈશ્વાનર' માં એ નિષ્કલ–અખંડ–આત્માનો ખંડ–પરિચય છે, પૂર્ણ પરિચય નથી.

જાગ્રત્ અવસ્થા પરિવર્તનશીલ છે, એટલે પરમાર્થતઃ તે અચલ, પૂર્ણ, -શુદ્ધ સત્ય નથી. આમ વૈશ્વાનરને આત્માનો એક 'પાદ' અને તે ય પ્રથમ પાદ ગણ્યો છે તે સૂચક છે, યથાર્થ છે. અવસ્થા–ત્રય અંગેની આપણી સર્વ તત્ત્વવિચારણા આ જાગ્રત્ અવસ્થાની ભૂમિકા પર રહીને જ કરાય છે, જાગ્રતના વિષયો અને તેની અનુભૂતિના ધોરણે સાપેક્ષ રીતે જ બધું વિચારાય છે, વિચારવું પડે છે, એ જ એક અનિવાર્ય મોટી મર્યાદા નથી? અવસ્થા–ત્રયના સંદર્ભમાં શ્રી મહાદેવન્‌ની નોંધ જોઇએ: 'The object of the inquiry into the three Avasthās is to realize the nature of the self which is constant and unchanging. This, however, is fulfilled only when the apparent distinction between the cosmic and individual forms of the self is broken. The aim of Advaita is not to teach a doctrine of subjectivism. Reality, according to this system, is not the subject as over objects, it is what underlies and transcends both subject and object. The Brahman–nature of the self is to be realized, for that is the implication of the mahāvākya 'tat tvam asi'. As an aid to this realization the non–difference between the individual and cosmic forms of the self at each level of experience is taught.'

स्वप्नस्थानोऽन्तःप्रज्ञः सप्ताङ्ग एकोनविंशतिमुखः प्रविविक्त-भुक्तैजसो द्वितीयः पादः ॥ ४ ॥

અનુવાદ : જેનું સ્થાન સ્વપ્ન છે, જે અંતઃપ્રજ્ઞ છે, જે સાત અંગો અને ઓગણીસ મુખવાળો છે, જે સૂક્ષ્મનો ઉપભોગ કરે છે તે તૈજસ (આત્માનો) દ્વિતીય પાદ છે.

વિવરણ : સ્વપ્નસ્થાન, અન્તઃપ્રજ્ઞ અને પ્રવિવિક્તભુક્ એ તૈજસનાં વિશિષ્ટ લક્ષણો છે. જેમ વૈશ્વાનરનું જાગ્રત્ ક્ષેત્ર છે, તેમ તૈજસનું ક્ષેત્ર સ્વપ્નસૃષ્ટિ છે. એટલે કે સ્વપ્નાવસ્થા એ તૈજસનું સ્થાન છે. અહીં જાગ્રત્ અવસ્થામાં અનુભવાતાં બાહ્ય અને સ્થૂલ પદાર્થો અને તેનું ગ્રહણ કરનારી બાહ્ય ઇન્દ્રિયોનો સક્રિય સંબંધ નથી. પરંતુ ઇન્દ્રિયોના અનુભવના સંસ્કારયુક્ત મન છે, જે શરીરની અંદર ઇન્દ્રિયોની મદદ વિના સૃષ્ટિનું સર્જન અને અનુભવ કરે છે. આથી તે અંદર રહીને અંદરનું જાણનારો બને છે, એટલે તેને 'अंतःप्रज्ञ' કહ્યો છે. તૈજસ આત્માની પ્રજ્ઞા અંતર્મુખ હોય છે. જાગ્રતમાં ઇન્દ્રિયો જેમ બાહ્ય વિશ્વના પદાર્થોથી સ્પંદિત થાય છે, અને તેના દ્વારા મન બાહ્ય પદાર્થોની પ્રજ્ઞાવાળું—જ્ઞાનવાળું—બને છે તેમ, અહીં બાહ્યેન્દ્રિયો વિના શરીરમાં રહેલું ચિત્ત અંદર જ વાસના, વિચારરૂપ દૃશ્ય આદિની પ્રજ્ઞાવાળું બને છે. આમ તૈજસનું વાસ્તવિક લીલાક્ષેત્ર ચિત્ત જ બને છે અને એટલે તૈજસને 'प्रविविक्तभुक्' એટલે કે प्रविविक्त—સૂક્ષ્મ—વાસનારૂપ પદાર્થોનો ઉપભોગ કરનાર કહ્યો છે.

બાહ્ય સ્થૂલ વિશ્વના ઉપભોક્તાને વૈશ્વાનર કહ્યો છે અને આંતર વિશ્વના ઉપભોક્તાને 'તૈજસ' કહ્યો છે. જાગ્રતમાં સર્વ વિચારણા કરતા આપણને એમ લાગે છે કે જાગ્રત્સ્થાનીય વૈશ્વાનરની અનુભૂતિ વધારે સઘન અને સાકાર રૂપ ધારણ કરે છે, અને એટલે એને આપણે સાચી, વાસ્તવિક માનીએ છીએ. અનુભવ કરનાર તો એક જ આત્મા, અથવા અંતઃકરણાદિયુક્ત જીવાત્મા જ છે પણ સંવેદન, ગ્રહણની પ્રક્રિયા એટલી તો પ્રબળ, સઘન થાય છે કે, જે પમાય છે તે તો પદાર્થનું રૂપ ધારણ કરતા હોય એવાં સ્પંદનો જ છે, છતાં સ્થૂલ, સાકાર, સઘન પદાર્થોના અસ્તિત્વની પ્રતીતિ થતી હોય એમ લાગે છે. સ્વપ્નમાં સ્વપ્નદ્રષ્ટાને પોતાની અનુભૂતિમાં કોઈ અસત્યતા, અવાસ્તવિકતા કે કોઈ કચાશ લાગતી નથી એ યાદ રાખવું જોઈએ. પરંતુ સ્વપ્ન અને જાગ્રતની અનુભૂતિ વિશેના વિચારો આપણે જાગ્રત્ અવસ્થામાં રહીને જ કરી શકીએ છીએ, અને એટલે જ આપણે જાગ્રત્ વિશ્વને સર્વ બાહ્ય ઇન્દ્રિયો વડે અનુભવાતું કહીએ છીએ અને

સ્વપ્નસૃષ્ટિને ઇન્દ્રિયો વિના, બાહ્ય પદાર્થો વિના, કેવળ અંતઃપ્રજ્ઞ મનની જ અનુભૂતિ કહી ઓળખીએ છીએ

શંકરાચાર્ય યોગ્ય જ કહે છે-जाग्रत्प्रज्ञानेकसाधना बहिर्विषयेवाव-भासमाना मनःस्पन्दनमात्रा सती तथाभूत संस्कारं मनस्याधत्ते ।

જાગ્રત્‌સ્થાનીય વૈશ્વાનર અને સ્વપ્નસ્થાનીય તૈજસ વચ્ચે અનુક્રમે સ્થૂલ અને સૂક્ષ્મ એવો બાહ્ય ભેદ છે, તેવો વૈશ્વાનરના 'અગ્નિ' અર્થ અને તૈજસમાં રહેલા 'તેજતત્ત્વ'ના અર્થ વચ્ચે પણ દેખાય છે. અગ્નિ સાકાર છે, તેમાં ઉષ્ણતા અને તેજ બન્ને છે 'તૈજસ'માં અગ્નિની (જ્વાળારૂપ) સ્થૂલ સાકારતા અને ઉષ્ણતા નથી, કેવળ તેજતત્ત્વ જ છે. પહેલી અને બીજી બન્ને આત્માની જ અવસ્થા છે પહેલી અવસ્થામાં સ્થૂલાનુભૂતિ છે, બીજીમાં સૂક્ષ્માનુભૂતિ છે માત્ર સ્થૂલ કે સૂક્ષ્મ એવા આવિષ્કારનો જ ભેદ છે, કોઈ તાત્ત્વિક ભેદ નથી. અને એથી બન્નેના અંગો અને મુખો પણ સરખાં છે

શંકરાચાર્ય કહે છે કે આત્મા સ્વપ્નસ્થાનમાં બાહ્ય વિષયોરહિત માત્ર પ્રકાશસ્વરૂપ પ્રજ્ઞાનો જ અનુભવ કે ઉપભોગ કરે છે એટલે તેને તૈજસ કહે છે (विषयशून्यायां प्रज्ञायां केवलप्रकाशस्वरूपायां विषयित्वेन भवतीति तैजस । मा उ शा भा) માણ્ડૂક્ય અને બૃહદારણ્યક ઉપનિષદ બન્નેમા એ જ વાત કરી છે કે તૈજસ-લિંગાત્મા-જે અંતઃકરણાદિયુક્ત છે તે સૂક્ષ્માન્નનો આહાર કરે છે (तस्मादेष प्रविविक्ताहारतर इवैव भवत्यस्माच्छारीरादात्मन । बृहदा उ ૪-૨-૩) તે 'अन्तःप्रज्ञ' છે એટલે બાહ્ય વિશ્વના સ્થૂલ પદાર્થોના સ્પર્શાદિનો તેને અનુભવ થતો નથી, પણ વિચાર-વાસનાના વિવિધ રૂપોનો અનુભવ થાય છે, એટલે તેની વેદનપ્રક્રિયા આંતરિક વિષયની છે સુખદુઃખની પ્રાપ્તિ અને આવિષ્કાર પણ અંદર જ થાય છે આમ વિચાર, વાસના, ભાવ આદિરૂપ સૂક્ષ્મ, મનોમય આંતર્ વિશ્વ છે, તેમાં તે રમમાણ રહે છે

'सप्ताङ्ग' અને 'एकोनविंशतिमुख' બન્ને લક્ષણો જાગ્રત્‌સ્થાનીય વૈશ્વાનર જેવાં જ છે, કારણ બન્ને અવસ્થામાં સૃષ્ટિની અનુભૂતિ થાય છે બન્ને અવસ્થાના વિશ્વના પદાર્થો અને તેના ગ્રહણની અનુભૂતિમા કોઈ તાત્ત્વિક ભેદ નથી. સ્વપ્નમાં બાહ્ય ઇન્દ્રિયોનો ઉપયોગ થતો નથી, છતાં ચિત્ત દ્વારા દર્શન, શ્રવણ, સ્પર્શ આદિ અનુભવો જાગ્રત્ જેવા જ થાય છે, એટલે બન્નેનું વિશ્વ તાત્ત્વિક રીતે ભિન્ન નથી

यत्र सुप्तो न कश्चन कामं कामयते न कश्चन स्वप्नं पश्यति तत्सुषुप्तम् । सुषुप्तस्थान एकीभूतः प्रज्ञानघन एवाऽऽनन्दमयो ह्यानन्दभुक् चेतोमुखः प्राज्ञस्तृतीयः पादः ॥ ५ ॥

અનુવાદ :—જ્યાં સૂતેલો (પુરુષ) કોઇ પણ પદાર્થની ઇચ્છા કરતો નથી, કોઈ પણ સ્વપ્ન જોતો નથી તે સુષુપ્ત (સ્થાન) છે. સુષુપ્ત સ્થાનમાં રહેલો, (અન્-એકનું જ્યાં) એકીકરણ થયું છે તેવો, કેવળ ઘનીભૂત પ્રજ્ઞાનવાળો, આનન્દમય અને આનન્દનો ઉપભોગ કરનાર અને ચેતસ્ જેનું મુખ (દ્વાર) છે એવો, પ્રાજ્ઞ તે ત્રીજું પાદ છે.

વિવરણ : જાગ્રત્ પછી સ્વપ્નની અવસ્થાઓમાં ચિત્તરૂપે સક્રિય ભાસતો આત્મા પોતાના આવિષ્કારોને સંકેલતો જાય છે, બાહ્યમાંથી આંતર્ થાય છે અને પછી અંતે સુષુપ્તિમાં બીજ રૂપે રહે છે; અને ફરી પાછું બીજ અંકુરિત થાય છે; અવસ્થા બદલાય છે. જાગ્રત્માં જે ત્રિપરિમાણાત્મક (Three-dimensional), ત્રિકાલાત્મક, પંચભૂતાત્મક, ઇન્દ્રિયગ્રાહ્ય એવા સંકુલ સ્થૂલ વિશ્વરૂપે આવિર્ભૂત થાય છે, સ્વપ્નમાં એ જ સર્વ આંતરિક બને છે આમ જાગ્રત્, સ્વપ્ન અને સુષુપ્તિમાં ક્રમશઃ આવિર્ભાવ, અંતર્ભાવ અને તિરોભાવની પ્રક્રિયા થાય છે.

ગાઢ નિદ્રાની અવસ્થામાં દેહી કોઈ પદાર્થની કામના કરતો નથી જાગ્રત્માં બાહ્ય, સ્થૂલ રીતે અનુભવાય છે તેવો, કે સ્વપ્નમાં આંતરિક, સૂક્ષ્મ રીતે અનુભવાય છે તેવો, કોઈ પણ પ્રકારે, ઇન્દ્રિયો અને વિષયોનો સંબંધ સુષુપ્તિમાં રહેતો નથી. ઇન્દ્રિયો નિષ્ક્રિય છે, એથી પદાર્થોનાં અસ્તિત્વની પણ પ્રતીતિ નથી થતી. આ સુષુપ્તિની અવસ્થામાં આત્મા-ચૈતન્યનું કેવું સ્વરૂપ તે અહીં સમજાવવામાં આવ્યું છે અહીં પ્રજ્ઞા જાગ્રતની જેમ બહિર્મુખ નથી, સ્વપ્નની જેમ અંતર્મુખ પણ નથી, અહીં કેવળ પ્રજ્ઞા છે. એટલે ઉપનિષદ્ આ સુષુપ્તિ અવસ્થામાં રહેલા આત્માને માત્ર પ્રજ્ઞાવાળો એટલે કે प्राज्ञ કહે છે તે યથાર્થ છે. प्राज्ञ જે આત્માનો तृतीयपाद કહેવાયો છે તેના વિશેષણો एकीभूत, प्रज्ञानघन, आनन्दमय, आनन्दभुक् અને चेतोमुख છે. આ સર્વ લક્ષણો ઘણાં સૂચક છે.

एकीभूत :—એક થઈ ગએલ (united). સુષુપ્તિમાં થતા આ એકીભવન-Unification-ને વિશદતાથી સમજવા માટે આપણે જાગ્રત્ અને સ્વપ્ન

અવસ્થાઓમાં રહેલા ચિત્તને તપાસવું જોઇએ. જાગ્રત્‌માં વિશ્વના અનેક પદાર્થોને આંખ, કાન, હાથ જેવી ઇન્દ્રિયો દ્વારા જોઈ, સાંભળી, સ્પર્શીને અનુભવીએ છીએ, તે કામ મુખ્યત્વે તો ચિત્તનું જ છે સ્થૂળ પદાર્થ-વિષય-નો ઇન્દ્રિયસંનિકર્ષ ન થાય અને એ ઇન્દ્રિયો સાથે મનનું અનુસંધાન ન થાય તો આપણે કોઈ પદાર્થને જાણી શકતા નથી. ઇન્દ્રિયોના સંપર્ક વિનાના મનથી અજ્ઞાત એવા પદાર્થનું ભાવકના ચિત્તથી નિરપેક્ષ એવું, સ્વરૂપ કે અસ્તિત્વ હોય તો તે કેવું હશે? મનના અસ્તિત્વ વિના પદાર્થની કલ્પના કે જ્ઞાન શક્ય નથી. આમ આપણું જાગ્રત્ વિશ્વ એ મનોમય જ છે. આગળ કહ્યું તેમ જાગ્રત્‌માં ઇન્દ્રિયોદ્વારા સ્થૂળ આકારવાળા પદાર્થને જાણીએ તે મનમાં અને મનના સ્પંદનરૂપે; અને સ્વપ્નમાં ઇન્દ્રિયો વિના પદાર્થ કે દશ્યને જોઈએ, અનુભવીએ તે પણ મનમાં, અને મનનાં સ્પંદનરૂપે જ. હવે જાગ્રત્ અને સ્વપ્નની વૈવિધ્યભરી સૃષ્ટિનું સર્જક અને ભાવક એવું ચિત્ત અનેક રૂપે-અનેક સ્પંદનો રૂપે વિહરતું હોય છે તે જ ચિત્ત સુષુપ્તિમાં, સમગ્ર પ્રપંચ-સૃષ્ટિ-નો લય થતાં, એક થઈ જાય છે; એટલે સુષુપ્તિના પ્રાજ્ઞને एकीभूत કહે છે અહીં-ગાઢ નિદ્રામાં દ્રષ્ટા અને દશ્યનું દ્વૈત અનુભવાતું નથી. અનેકતા ઓગળી ગઈ લાગે છે, જ્ઞાતા અને જ્ઞેય એમ દ્વિવિધ ભાસતી પ્રજ્ઞા-સંવિત્-ચિતિ હવે 'एक'રૂપ થઈ ગઈ છે.

એ નોંધવું આવશ્યક છે કે સુષુપ્તિમાં થતું આ અનેકનું એકીભવન-Unification-હંમેશનું, આત્યંતિક નથી જ. એટલે આ પારમાર્થિક દષ્ટિનું 'एकत्व' નથી. બૃહદારણ્યક ઉપનિષદ્(૪.૪.૨)માં આ 'एकीभूत' અવસ્થાનું વર્ણન કરવામાં આવ્યું છે. પણ 'तत्र क: शोक: को मोह: एकत्वमनुपश्यत: ।' એવું ઉપનિષદ્-નિર્દિષ્ટ एकत्व અહીં નથી, એટલે શોક, મોહનો સર્વથા નાશ પણ સંભવતો નથી. સુષુપ્તિમાંથી તો ફરી જાગ્રત્‌માં પુનરાગમન થાય જ છે.

प्रज्ञानघन :—ઘન પ્રજ્ઞા-સંવિત્-વાળો. પ્રો. ભટ્ટાચાર્ય આનો અનુવાદ 'Cognition-mass' કરે છે. एकीभूत વિશેષણને 'प्रज्ञानघन' વિશેષ સ્પષ્ટ કરે છે. પ્રજ્ઞા એટલે જાણવાપણું. પ્રજ્ઞ એટલે જાણવાપણું જેનામાં છે તે. જાણનાર-જાગ્રત્ અને સ્વપ્નમાં આત્મા-ચિત્તને ક્રમશઃ બહારનો જાણનાર (बहिष्प्रज्ञ) અને અંદરનો જાણનાર (अंतःप्रज्ञ) તરીકે ઓળખાવ્યો છે; પણ સુષુપ્તિમાં બાહ્ય કે આંતર્ કોઈ સૃષ્ટિ નથી, જેને જાણવાની રહે. ચિત્તનાં સ્પંદનો જાગ્રત્ અને સ્વપ્નમાં પદાર્થ-વિશિષ્ટ હોય છે, એટલે કે પ્રત્યેક સ્પંદને આપણે વિશેષ પદાર્થ તરીકે અનુભવીએ છીએ. ખરેખર તો આત્મા-ચિત્તમાંથી સ્ફુરતા જ્ઞાનનાં સ્પંદનો મૂળમાં નિર્વિશેષ જ હોય છે. એટલે ગાઢ નિદ્રામાં 'જાણવાના

લક્ષણવાળા' ભિન્ન પદાર્થરૂપે ભાસતાં સ્પંદનો ઘનીભૂત, ઘટ્ટ થઈને કેવળ 'જાણવાપણું'–પ્રજ્ઞાન–તરીકે જ રહે છે. જાણવાપણા–પ્રજ્ઞા–ના લક્ષણવાળો 'प्रज्ञ आत्मा–અહીં (સુષુપ્તિમાં) છે પણ જેને જાણવાના હોય–જ્ઞેય–એવા પદાર્થો નથી. આમ જ્ઞેય વિષયો જે ચિત્તસ્પંદનો જ હોય છે તેના અભાવમા વિવિધ વિષયોના સબંધે અનેક રૂપે ભાસતી પ્રજ્ઞા હવે ઘનીભૂત, જાણે કે ઘટ્ટ, થઈ ગઇ છે. સુષુપ્તિમાં સૃષ્ટિ નથી, પણ છે માત્ર ઘનીભૂત પ્રજ્ઞા, અને એટલે જ પ્રજ્ઞ આત્માને 'प्रज्ञानघन एव' એમ કહ્યુ છે તે યોગ્ય છે.

આપણે જાણીએ છીએ કે સુષુપ્તિ પછી ફરી જાગૃતિ અને સ્વપ્નની અવસ્થાઓ આવે છે જાગ્રત્ અને સ્વપ્નની આ સૃષ્ટિઓ ક્યાથી ઉદ્ભવી? ઉપર કહ્યુ તેમ જાગ્રત્ અને સ્વપ્નની સૃષ્ટિઓ રચતાં, અનુભવતા ચિત્તસ્પંદનો નિદ્રાવસ્થામા ઘનીભૂત થયા, ઠરી ગયા, સ્થગિત થઈ ગયાં, નિસ્પન્દ બની રહ્યા. પરંતુ ફરી એ સ્પંદનો સક્રિય બને છે, અને સૃષ્ટિ સર્જાય છે, અનુભવાય છે. એટલે કે અહીં બીજાવસ્થામા સ્વપ્ન–જાગ્રતની સૃષ્ટિઓ છે જ અદ્વૈતવેદાંતવિચારધારામાં આ આદિમ 'एक' માથી 'अनेकता'ની ઉત્પત્તિ કરનાર, અથવા વધુ ચોકસાઈથી કહીએ તો ઉત્પત્તિનો ભાસ કરાવનાર પરિબળ, કે તત્ત્વને માયા, અવિદ્યા કે અજ્ઞાન રૂપે ઓળખવામા આવ્યુ છે. ઉપર જણાવેલી સુષુપ્તિમા સૃષ્ટિબીજ છે જ, એટલે જ્યાં સુધી બીજ છે ત્યાં સુધી આ અવસ્થાચક્રની પ્રક્રિયા ચાલ્યા જ કરશે. ખરેખર તો આ વેદાંતમતે આ બીજહેતુભૂત અવિદ્યા જ છે, એટલે એનો લય–નાશ થતા તુરીયાવસ્થામાં સર્વ પ્રપંચ અને નાનાત્વના મૂળ આધાર–Substratum–રૂપ એવા આત્મા–બ્રહ્મ–ની જ પારમાર્થિક સત્–તાની અનુભૂતિ થાય છે. કહો કે, એક માત્ર આત્મા જ અનુભૂતિસ્વરૂપ રહે છે, જેની અનુભૂતિ કરનાર અન્ય, આત્મેતર છે જ નહીં

જાગ્રત્, સ્વપ્ન અને સુષુપ્તિ રૂપે વિભિન્ન ભાસતી અવસ્થાઓમાં અનુસ્યૂત–અતર્હિત રહેતુ એક માત્ર પ્રજ્ઞાતત્ત્વ અને ભિન્ન ભિન્ન અવસ્થાઓમાં અનુભવાતી ચિત્તસ્પંદનોની માત્રા, ગતિ કે પ્રક્રિયાને સમજવામાં વરાળ, પાણી અને બરફના રૂપે દેખાતી ત્રણ અવસ્થા અને તેની પ્રક્રિયા, કેટલુંક સામ્ય હોવાથી દૃષ્ટાન્ત તરીકે, અમુક મર્યાદામા, સહાયક થઈ પડે એમ છે. વરાળના વ્યાપક વાયુરૂપમાં અણુઓ વિશેષ સ્પંદનશીલ હોય છે. પાણીના પ્રવાહી સ્વરૂપમા પ સ્પંદનશીલતા છે પણ તે વરાળ કરતાં ઓછી બરફમાં ઘનતા છે, તેમાં અણુઓની સ્પંદનશીલતા દૃષ્ટિગોચર થતી નથી. વિજ્ઞાન કહે છે કે ઘન-પદાર્થના અણુઓ પણ ગતિશીલ છે જ પણ તેની ગતિ, સ્પંદન આપણે જોઇ

શકતા નથી અણુઓની વધારે કે ઓછી સ્પંદનશીલતાને કારણે વાયુ, પ્રવાહી કે ઘન જેવા ભિન્નરૂપો દેખાય છે. વરાળ, પાણી કે બરફ ત્રણેમાં એક જ તત્વ છે, જેને આપણે સામાન્ય રીતે જલતત્ત્વ કહીએ છીએ બાહ્યરૂપ કે ફેરફાર એ તાત્ત્વિક નથી, ભાસમાન–apparent manifestation–છે, જે વરાળ અને પાણીરૂપે દેખાતું તે જ ઠરીને બરફરૂપે રહ્યું છે. આપણે આ દૃષ્ટાંતનો મર્મ સમજી એમ કહી શકીએ કે બરફને ઉષ્મા લાગતા જ પાણી અને પછી વરાળરૂપે પરિવર્તિત થાય છે તેમ અવિદ્યાની ઉષ્મા લાગતાં જ સુષુપ્તિમાં ઘનીભૂત થઈને પડેલી સ્વપ્ન અને જાગ્રતની સૃષ્ટિ સળવળે છે, ચિત્તનાં સ્પંદનો સક્રિય બને છે, અને વિવિધ સૃષ્ટિરૂપે એની લીલા વિસ્તરે છે. અવિદ્યાને લીધે એક જ ચિત્તત્ત્વ–આત્મતત્ત્વ ચિત્તરૂપે–સુષુપ્તિના પ્રાજ્ઞ, સ્વપ્નના તૈજસ અને જાગ્રતના વૈશ્વાનરરૂપે અભિવ્યક્ત થાય છે, અભિવ્યક્ત થતું ભાસે છે

आनन्दमय :—આ પ્રાજ્ઞનું લક્ષણ છે. સ્વપ્ન અને જાગ્રતમાં સુખદુ:ખાત્મક સંવેદના થાય છે પણ સુષુપ્તિમાં સૃષ્ટિ નથી, સૃષ્ટિના ક્લેશ નથી, સુખદુ:ખાદિ દ્વન્દ્વો નથી, એટલે નિઃસ્પન્દ અને કેવળ પ્રજ્ઞારૂપે રહેલા આત્માનું આનંદમય જ સ્વરૂપ છે, અને ત્યાં અન્ય વિષયોના અભાવમાં પ્રાજ્ઞ–આત્મા કેવળ આનંદનો જ ઉપભોગ કરે છે એટલે તેને 'आनन्दभुक्' કહેવામાં આવ્યો છે સુખની આપણી સામાન્ય સમજ આ છે.—अनुकूलवेदनीयं सुखं, प्रतिकूलवेदनीयम् दुःखम्। પ્રાજ્ઞ–આત્માને સુષુપ્તિમાં અનુકૂલ–પ્રતિકૂલ એવા વિષયો જ નથી એટલે વિષયોના અભાવમાં સુખ–દુઃખથી ભિન્ન એવા આનંદની અનુભૂતિ થાય છે એમ કહી શકાય

આપણો સૌનો હમેશનો અનુભવ છે કે ગાઢ નિદ્રામાં વિશિષ્ટ શાન્તિ પ્રાપ્ત થાય છે તે આનંદદાયક છે એની જાગ્યા પછી પણ આપણને પ્રતીતિ થાય છે. વળી પ્રત્યેક પ્રાણી અનેક વૃત્તિ–પ્રવૃત્તિપ્રચુર જગતથી શ્રાન્ત થઈને અંતે ગાઢ નિદ્રામાં માત્ર તનની જ નહીં, મનની પણ વિશ્રાન્તિ અને શાન્તિ શોધે છે અસ્વસ્થ મનુષ્ય ગાઢ નિદ્રામાં એક પ્રકારની સ્વસ્થતા પામે છે 'સ્વ'ના પ્રજ્ઞ સ્વરૂપમાં 'સ્થિત' થવાને કારણે જ આ 'સ્વસ્થતા', આનંદ, શાન્તિ મળતાં ન હોય? સુખ–દુઃખાત્મક સંવેદનોવાળા પ્રત્યેક પ્રાણીને માટે નિદ્રા અનિવાર્ય છે, એવું આપણે જોઈએ છીએ એમાં આત્યંતિક અને પૂર્ણતઃ નહીં, પરંતુ અલ્પકાલીન અને અ-પૂર્ણતઃ ઉપલબ્ધ થતા સ્વ–રૂપાનુસંધાન માટેની અસંપ્રજ્ઞાત અભીપ્સા તો રહસ્યરૂપ, એના ગૂઢ હેતુરૂપ ન હોય?

એ તો સુસ્પષ્ટ છે જ કે સુષુપ્તિસ્થાનીય 'પ્રાજ્ઞ'એ આત્માનુ પૂર્ણ, અનાદિ, સત્ય સ્વરૂપ નથી. કારણ કે ઉપાધિ વિનાના, જવાબદારીઓ કે પ્રવૃત્તિઓની જંજાળ વિનાના મનુષ્યને માટે 'આનન્દમય અવસ્થામાં છે' 'આનન્દ અનુભવે છે' એમ લૌકિક દૃષ્ટિએ કહેવાય છે, એ અર્થમાં સુષુપ્તિમાં રહેલા પ્રાજ્ઞને વિષયોની અનુપસ્થિતિમાં તેના જ્ઞાન-Cognition- અને તેને કારણે થતાં અનુકૂળ-પ્રતિકૂળ સવેદનોની સકુલ, સક્ષોભાત્મક પ્રક્રિયામાં સડોવાવુ નથી પડતુ', એટલે એક પ્રકારની નિસ્પન્દતાની અવસ્થામાં રહેતા આ પ્રાજ્ઞને 'आनन्दमय' અને 'आनन्दभुक्' કહેવામાં આવે છે

ધ્યાનમાં રાખવુ' કે આને એક પ્રકારની, મર્યાદિત અર્થમાં, નિસ્પન્દતા કહી શકાય, પરણુ અહીં ચિત્તનો આસતિક લય નથી થયો. અર્થગર્ભ શબ્દોના સાચા તાત્વિક અર્થને ભોગે લૌકિક વ્યવહારમા હળવે મને, કાંઈક લાપરવાહીથી, યથાર્થતાનો પૂરો વિચાર કર્યા વિના આપણે आनन्दमय જેવા શબ્દો વાપરીએ છીએ ત્યારે શકરાચાર્ય આ મન્ત્રના ભાષ્યમા યોગ્ય રીતે જ ચેતવે છે કે આનન્દમય કે આનન્દભુક શબ્દો મર્યાદિત અર્થમા જ સુષુપ્તિના પ્રાજ્ઞ માને માટે વપરાયા છે આ અવસ્થામાં આત્મા પ્રજ્ઞાનઘન કહેવાયો છે તે પણ અમુક અર્થમાં જ. ખરેખર તો અવિદ્યા-અજ્ઞાન-ના ક્ષેત્રમા આવતી સુષુપ્તિ અજ્ઞાનની જ અવસ્થા છે પછીના વેદાંતમાં ચર્ચવામાં આવ્યુ છે તે પ્રમાણે જાગ્રત્ અને સ્વપ્નમા 'અજ્ઞાન'ની વિક્ષેપક શક્તિ કામ કરે છે, સુષુપ્તિમાં વિક્ષેપક શક્તિ ક્રિયાશીલ નથી, સ્થગિત છે, પણ આવરણશક્તિનુ પ્રભુત્વ છે એટલે ચૈતન્ય મૂઢાવસ્થામાં લાગે છે એટલે આ 'પ્રજ્ઞાનઘન' કહેવાતા પ્રજ્ઞાત્માના પણ મુખ્ય, પરમ આત્મતત્ત્વ જે જ્ઞાનસ્વરૂપ છે, જે આનન્દસ્વરૂપ છે, તેની અનુભૂતિ નથી એટલે પહેલાં જણાવ્યુ તેમ 'आनन्दमय' જેવા શબ્દને, સુષુપ્તિનો સામાન્ય અનુભવ આનન્દાનુભવની સ્મૃતિનો જ છે, એટલે વ્યાવહારિક અર્થમા સમજવો જોઈએ આથી અહીં સુષુપ્તિમાં आनन्दमय શબ્દને 'આનન્દ-પ્રધાન'ના અર્થમાં લઈએ તો સુસ્કેની ન રહે પારમાર્થિક રીતે જ્ઞાનસ્વરૂપ, આનન્દસ્વરૂપ તો માત્ર આત્મા-બ્રહ્મ જ છે. જુઓ -प्रज्ञानं ब्रह्म । (ऐतरेयोपनिषद् ५-३) ज्ञोऽत एव । (ब्र सू २-३-१८)

'आनन्दमय'ના સદર્ભમાં આ મન્ત્રના ભાષ્યમા શકરાચાર્ય કહે છે- मनसो विषयविषयाकारस्पन्दनायासदुःखाभावात् आनन्दमय आनन्दप्रायो नानन्द एव । अनात्यन्तिकत्वात् ।•यथा लोके निरायासस्थित सुख्यानन्द-भुगुच्यते । अत्यन्तानायासरूपा हीय स्थितिरनेनात्मनानुभूयत इत्यानन्दभुक् ।

ચેતોમુખઃ—ચેતસ્‌નું મુખ, કે ચેતસ્ જેનુ મુખ છે, એમ બે રીતે અર્થ કરી શકાય. આ સંદર્ભમાં ચેતસ્‌ના ચેતના કે ચિત્ત અર્થો કરાયા છે.

પ્રો. વિધુશેખર પ્રમાણે ચેતોમુખ એટલે 'having the mind as mouth, જેને મુખ તરીકે ચિત્ત છે એવો, ચિત્તરૂપી મુખવાળો, એવો પ્રાજ્ઞ છે. એમ કહી શકાય

શંકરાચાર્ય પ્રમાણે, સ્વપ્ન-જાગ્રત્ અવસ્થાઓના પ્રતિબોધ-જ્ઞાન રૂપ ચેતનાના દ્વાર તરીકે સુષુપ્તિ અવસ્થા છે એટલે પ્રાજ્ઞ આત્માને ચેતોમુખ કહે છે;- અથવા તો સ્વપ્ન અને જાગ્રત્ અવસ્થાઓની પ્રાપ્તિ માટે જ્ઞાનરૂપ ચિત્ત જ એનુ-પ્રાજ્ઞનુ-દ્વાર (મુખ) હોવાને લીધે તેને ચેતોમુખ કહે છે.

સુષુપ્તિમાં જાગ્રત્ કે સ્વપ્નના અવબોધનુ કાર્ય બંધ થઈ ગયુ છે ચેતસ્-ચિત્ત કે ચેતના-એની સમસ્ત સ્પંદન-સૃષ્ટિને લઈને, જાણે કે એનો વીંટો વાળીને સુષુપ્તિમાં આવીને શાન્ત, નિષ્ક્રિય રહે છે. ફરી, સુષુપ્તિ પછી સ્પંદનલીલા શરૂ થાય છે; કહો કે આત્માનો ચિત્તની વિવિધ સૃષ્ટિ-પ્રક્રિયામાં પ્રવેશ થાય છે સુષુપ્તિની બહાર આવીને ચિત્ત સ્વપ્નસૃષ્ટિ કે જાગ્રતસૃષ્ટિ રચે છે. એટલે સુષુપ્તિમાંથી ચિત્તને બહાર જવાના અને સ્પંદનોને સંકેલીને સ્પંદનલીન થવા માટે અંદર આવવા માટેના મુખવાળો (opening), દ્વારવાળો પ્રાજ્ઞ-આત્મા કહેવાયો છે. ટૂંકમાં, સુષુપ્તિના પ્રાજ્ઞમાંથી ચિત્ત બહાર જતુ, જ્ઞાતા અને જ્ઞેય રૂપે, વિવિધ વિષયો રૂપે આવિર્ભૂત થતુ અને અંતે પ્રાજ્ઞમાં જ ગાઢ નિદ્રામાં તિરોહિત થતું લાગે છે એટલે ચેતસ્‌ની બહિર્ગમન-Exit-અને અન્તર્ગમન-Entrance-ની પ્રક્રિયાને લીધે પ્રાજ્ઞને ચેતોમુખ કહેવામાં સાભિપ્રાયતા છે.

આમ ઉપર્યુક્ત લક્ષણોવાળો 'પ્રાજ્ઞ' છે. જાગ્રત્-સ્વપ્નરૂપે પણ એ જ ચૈતન્ય જ્ઞાતા તરીકે વિહરે છે જે સુષુપ્તિમાં પણ 'જ્ઞાતૃત્વ'ના ગુણ રહિત નથી, ઉલટું અન્ય અવસ્થાઓમાંનુ ક્રિયાશીલ 'જ્ઞાતૃત્વ' ઘનીભૂત થઈને રહ્યુ છે એટલે અજ્ઞાનનુ આવરણ હોવા છતાં પણ મૂળ ચૈતન્ય પ્રજ્ઞપ્તિરૂપે સ્થિત હોવાથી સુષુપ્ત-સ્થાનીય આત્માને 'પ્રાજ્ઞ' કહ્યો છે તે ઉચિત જ છે.

શંકરાચાર્ય 'પ્રાજ્ઞ' શબ્દનું ઔચિત્ય આમ સમજાવે છે :—

भूतभविष्यज्ज्ञातृत्वं सर्वविषयज्ञातृत्वमस्यैवेति प्राज्ञः । सुषुप्तोऽपि हि भूतपूर्वगत्या प्राज्ञ उच्यते । अथवा प्रज्ञप्तिमात्रमस्यैवासाधारणं रूपमिति प्राज्ञः .... ।

મધ્વાચાર્ય પ્રાજ્ઞનો અર્થ તદ્દન જુદો જ કરે છે. તેમના મતે પ્રાજ્ઞ શબ્દ પ્ર + અજ્ઞમાંથી થયો છે, એટલે એમાં 'પ્રજ્ઞા'નો અર્થ નથી; પણ જે સૌથી વધારે અજ્ઞાન ઉત્પન્ન કરે છે તે પ્રાજ્ઞ. સુષુપ્તિમાં ભાનનો અભાવ છે, એટલે અજ્ઞાન છે; અને આ અવસ્થા તમસ્‌ની, અજ્ઞાનની છે, એમ તેઓ સમજાવે છે. જીવને આ અવસ્થામાં હરિ વિષયોના ભાનવિનાનો, તમસાવૃત કરે છે. આ પ્રાજ્ઞ તે હરિની જ અવસ્થા છે.

एकीभूत :—સુષુપ્તિમાં પ્રાજ્ઞ-હરિ વિશ્વ અને તૈજસને એક કરી દે છે એટલે વિશ્વ અને તૈજસની એકતા પ્રાજ્ઞમાં સધાઈ છે, આમ મધ્વાચાર્ય સમજાવે છે. 'પ્રજ્ઞાનઘન' સમજાવતાં તેઓ તમસ્‌થી આવૃત થયેલા જીવને ઘન, કરી ગયેલો, (Congealed) સ્થગિત થઈ ગયેલો કહે છે. હરિ પ્રજ્ઞાનઘન કહેવાય છે કારણ કે તે જીવના પ્રજ્ઞાન-ભાન-ચૈતન્ય-(Consciousness)ને અન્ય કશાના જ્ઞાન-ભાન વિનાનું અને નિદ્રાના આનંદવાળું કરે છે. 'પ્રજ્ઞાનઘન'ને તેઓ વિપર્યસ્ત સમાસનું ઉદાહરણ ગણી, ઘનપ્રજ્ઞાન'ને યોગ્ય શબ્દ ગણે છે।

'ચેતોમુખ'નો અર્થ પણ તેઓ બધાથી જુદો જ કરે છે પ્રાજ્ઞને આનંદમય કહ્યો છે; અને તે ચેતોમુખ: એટલે કે 'જ્ઞાનપૂર્ણ' પણ છે ચેતસ્ એટલે જ્ઞાન અને મુખ એટલે 'પૂર્ણ' એવો અર્થ તેઓ કરે છે. મધ્વાચાર્ય તો એમ પણ કહે છે કે પ્રાજ્ઞનાં આનન્દમય, ચેતોમુખ, સર્વજ્ઞ અને સર્વેશ્વર જેવાં લક્ષણો માત્ર પ્રાજ્ઞના જ નહીં પણ વિશ્વ અને તૈજસના પણ સમજવાં. કહેવાની જરૂર નથી કે મધ્વાચાર્યનું અર્થઘટન સાંપ્રદાયિક, અતાર્કિક હોઈ, ખોટું છે

વૈશ્વાનર, તૈજસ અને પ્રાજ્ઞ એમ આત્માના ત્રણ પાદને દેહીની જાગ્રત, સ્વપ્ન અને સુષુપ્તિ એમ ત્રણ અવસ્થા-પ્રક્રિયાના સંદર્ભમાં સમજવી, જે વ્યષ્ટિગત આધ્યાત્મિક દષ્ટિએ નિરૂપાએલ આત્મા છે તે જ સમષ્ટિગત, આધિદૈવિક આત્મા છે, એમ પ્રસ્થાપિત કરવું એ ઔપનિષદ-વિચારણાનુ લક્ષ્ય છે. વેદાંતમાં વૈશ્વાનરને જ વૈશ્વિક સંદર્ભમાં વિરાટ્, તૈજસને હિરણ્યગર્ભ અને પ્રાજ્ઞને કારણ બ્રહ્મ કે ઈશ્વર તરીકે ઓળખાવવામાં આવ્યા છે. જુઓ આનંદગિરિ :—आध्यात्मिकस्याऽधिदैविकेन सहितस्य प्रपञ्चस्य सर्वस्यैव स्थूलस्य पञ्चीकृतपञ्चमहाभूततत्कार्यात्मकस्यानेनाऽऽत्मना विराजा प्रथमपादत्वम् । तथैव सूक्ष्मस्यापञ्चीकृतपञ्चमहाभूततत्कार्यात्मनो हिरण्यगर्भात्मना द्वितीयपादत्वम् । तस्यैव कार्यरूपता स्थयित्वा कारणरूपतामा-

प्रज्ञस्याव्याकृतात्मना तृतीयपादत्वम् । तस्यैव तु कारणरूपतां विहाय सर्वकल्पनाधिष્ठानतया स्थितस्य सत्यज्ञानानन्तानन्दात्मना चतुर्थपादत्वम् ।

દેહીની–જીવાત્માની–દષ્ટિએ વૈશ્વાનર, તૈજસ અને પ્રાજ્ઞ એ અનુક્રમે સ્થૂલ, સૂક્ષ્મ અને કારણ શરીર તરીકે ગણાય. શ્રી રાધાકૃષ્ણન્ કહે છે તેમ :—Life and matter are organised into the gross physical body, sthūla-śarīra, mind and life into the subtle body, Sūkṣma-Śarīra, intelligence into the causal body, kāraṇa-Śarīra and Ātman, the Universal self is the supreme being sustaining the others.'

एष सर्वेश्वर एष सर्वज्ञ एषोऽन्तर्याम्येष योनिः सर्वस्य प्रभवाप्ययौ हि भूतानाम् ॥६॥

અનુવાદ :—આ જ સર્વનો ઈશ્વર, સર્વજ્ઞ અને (સર્વની) અંદર રહીને નિયમન કરનાર છે, આ સર્વનું કારણ છે, કારણ કે પ્રાણીમાત્રની ઉત્પત્તિ અને લયનું આ સ્થાન છે.

વિવરણ :—આપણે જોયું કે વ્યક્તિની સુષુપ્તિ–અવસ્થામાં જાગ્રત્ અને સ્વપ્નની સૃષ્ટિ બીજાવસ્થામાં રહી છે અને એ અવસ્થામાં રહેલા પ્રજ્ઞાનઘન આત્માને 'પ્રાજ્ઞ' તરીકે ઓળખાવ્યો છે. પ્રત્યેક વ્યક્તિના દેહ–ક્ષેત્રમાં રહી આ જ પ્રાજ્ઞ–આત્મા સૃષ્ટિનું સર્જન અને લય કરી રહ્યો છે. આપણા સામાન્ય વ્યવહારના અનુભવમાં આ સુષુપ્તિસ્થાનમાં રહેલો પ્રાજ્ઞ–આત્મા શરીરની મર્યાદામાં જ રહ્યો છે. પરંતુ પારમાર્થિક દૃષ્ટિએ આ પ્રાજ્ઞને દેહની મર્યાદા નથી. આત્માના પહેલા ત્રણ પાદમાં (વૈશ્વાનર, તૈજસ અને પ્રાજ્ઞમાં) જેને આપણે ચિત્ત સમજીએ છીએ, તેની અવસ્થાની વાત છે. આ ચિત્ત–મન– બ્રહ્મનું જ રૂપ છે. આ બ્રહ્મ–આત્મા–વિશે બે રીતે વિચાર કરાયો છે, એક વ્યષ્ટિના ચૈતન્યના કેન્દ્ર રૂપે અને બીજો સમષ્ટિ–વિરાટ–ના કેન્દ્ર કે ચાલકરૂપે. આ મંત્ર પ્રમાણે વ્યક્તિની સુષુપ્તિ અવસ્થાનો પ્રાજ્ઞ–આત્મા તે સર્વેશ્વર અને સર્વજ્ઞ છે. આથી સ્પષ્ટ થઈ જાય છે કે ઉપર જણાવેલા આત્માના ત્રણે સ્વરૂપોમાં માત્ર વૈયક્તિક દેહમાં સીમિત લાગતા ચિત્ત–ચૈતન્ય–ની નહીં પરંતુ વૈશ્વિક ચૈતન્ય, વિશ્વાત્માની વાત છે. પિંડ અને બ્રહ્માંડનું સર્જક, ચાલક, નિયામક, વિસર્જક ચેતનતત્ત્વ એક જ છે.

દેહ–નિરપેક્ષ પ્રાજ્ઞ–આત્માની સુષુપ્તિ અવસ્થા સર્વસૃષ્ટિનો કારણબ્રહ્મમાં જે વિલય થઈ જાય છે તે સૂચવે છે. પ્રલય સમયે સૃષ્ટિનો જેમાં લય થઇ જાય છે અને જેમાંથી તે પુનઃ ઉત્પન્ન થાય છે તેને વેદાન્ત 'કારણબ્રહ્મ' કહે છે. તે જ આ પ્રાજ્ઞ છે.

આત્માની પ્રથમ બે અવસ્થાઓ શરીરસ્થ ચિત્ત અનુભવે છે. ત્રીજી અવસ્થા પણ ગાઢ નિદ્રાધીન દેહીનો આધાર લઈને જ સમજાવી છે. પરંતુ ખરેખર તો એ દ્વારા દેહનિરપેક્ષ એવા આત્માની આ સમગ્ર સૃષ્ટિનું પ્રથમ બીજ ધારણ કરનારી 'પ્રાજ્ઞ' અવસ્થાનો જ નિર્દેશ કર્યો છે. એને પ્રજ્ઞાનઘન પણ એટલે જ કહ્યો છે. આથી પ્રો. વિધુશેખર ભટ્ટાચાર્ય 'પ્રાજ્ઞ'નો અનુવાદ 'wise' એવો કરે છે તે યથાર્થ નથી. 'wise' શબ્દમાં પ્રાજ્ઞના અર્થનું પૂર્ણ પરિમાણ ધ્વનિત થતું નથી.

દેહીની ગાઢનિદ્રાવસ્થામાં રહેલો આત્મા તે જ સર્વેશ્વર, સર્વજ્ઞ, ભૂતમાત્રની ઉત્પત્તિ અને લયનું સ્થાન છે એમ સહેલાઈથી આપણે સમજી શકતા નથી, કારણ આપણે ચિત્ત–આત્માને દેહનિબદ્ધ જ અનુભવીએ છીએ. ઉપનિષદ્કાર વ્યક્તિના શરીરને કેન્દ્રમાં રાખી આપણા અનુભવની જુદીજુદી અવસ્થાઓની વ્યાવહારિક પ્રાથમિક ભૂમિકામાંથી ઉપર જઈને વૈશ્વિક (cosmic) ચિત્ત-ચૈતન્ય-ની વાત કરે છે ઉપર કહ્યુ તેમ આ પ્રાજ્ઞ–અવસ્થામાં સૃષ્ટિનુ બીજ છે, એટલે દ્વૈતનુ એ પ્રભવસ્થાન છે. આથી વેદાન્ત જેને અવિદ્યા–અજ્ઞાન કહે છે તેનું એ લીલાક્ષેત્ર બને છે, અને પ્રપચ સભવે છે. આથી પ્રાજ્ઞ એ આત્માની અતિમ *પરિશુદ્ધ મૂળ અવસ્થા નથી. આમ આ ત્રણ અવસ્થા પછી પણ ચતુર્થ–તુરીય–* -અવસ્થાની વાત કરવાની બાકી રહે છે.

પ્રાજ્ઞ માટે આ મન્ત્રમાં વપરાયેલા વિશેષણોનો અર્થ સ્પષ્ટ છે. સર્વજ્ઞ, અન્તર્યામી, સર્વનુ કારણ, જન્મ, સ્થિતિ તથા લયનું સ્થાન વગેરેને આપણે ઈશ્વરનાં લક્ષણો ગણીએ છીએ. 'પ્રાજ્ઞ આત્મા' અને ઈશ્વર વચ્ચે તાત્વિક રીતે અભેદ જ છે શાંકરવેદાંતમાં જેને માયાશબલબ્રહ્મ કહે છે તે જ આ સૃષ્ટિના કારણ તરીકે 'પ્રાજ્ઞ' નામે ઓળખાવાયો છે. એને જ આપણે ઈશ્વર કહીએ છીએ કારણ તે સર્વનો ઈશ–શાસન કરનાર છે, એ સર્વનો જ્ઞાતા છે, અહીં આત્માના આ સ્વરૂપમાં જ્ઞાતૃત્વનો ઉલ્લેખ છે જેની સાથે જ્ઞેય અને જ્ઞાન સહજ રીતે જોડાયલા છે જે સર્વનો તે જનક છે, તે સર્વનો તે જ્ઞ–જ્ઞાતા હોય જ. તે સર્વના અન્તરમાં રહીને કેન્દ્રરૂપ થઈ સર્વનુ નિયમન કરે છે ઇશ્વરનિરપેક્ષ એવુ કશુ જ નથી

સર્વભૂત-જે કાંઈ ઉત્પન્ન થયુ છે તે-આ પ્રાજ્ઞપુરુષ-ઇશ્વર-માંથી જ ઉદ્ભવ્યા છે, તેમાં જ લય પામે છે. કહો કે જન્મ-લય રૂપે દેખાતી પ્રક્રિયાનું એક જ મૂળ, એક જ ક્ષેત્ર છે, અને તે છે પ્રાજ્ઞ-ઇશ્વર-તત્ત્વ. ઇશ્વરની ઇચ્છા કે શક્તિથી સૃષ્ટિ ઉત્પન્ન થઈ છે એવી જે સામાન્ય સમજ છે તેનો ઊંડી તત્ત્વદૃષ્ટિથી વિચાર કરીશું તો સ્પષ્ટ થશે કે સૃષ્ટિ એટલે ઇશ્વરની ઇચ્છાના, શક્તિનાં, વિચારનાં, પ્રતાનાં જ સ્પન્દનો સઘન, સાકાર એવી આ વિવિધ સૃષ્ટિ તે મૂળભૂત રીતે તો આ પ્રજ્ઞાનઘન પ્રાજ્ઞ-આત્માનાં અનેક રૂપે ભાસતાં સ્ફુરણો જ છે, આત્મ-જ્યોતિના સ્ફુલિંગરૂપ જ છે. જ્યોતિ અને સ્ફુલિંગ વચ્ચે તાત્ત્વિક ભેદ છે જ નહીં. અદ્વૈત વેદાંત અભેદની જ પ્રતિષ્ઠા કરે છે, અને માને છે કે જેમ ચિત્તસ્પંદન કે વિચાર અને ચિત્ત વચ્ચે કોઈ તાત્વિક ભેદ નથી, તેમ જે સૃષ્ટિ રૂપે ભાસે છે તે કોઈ સ્વતંત્ર અસ્તિત્વ ધરાવતી સૃષ્ટિ નથી પરંતુ ઇશ્વર તત્ત્વ જ છે. આત્મા એ જ પરમ વાસ્તવિકતા છે, નામ-રૂપાત્મક ભેદ મિથ્યા છે. सर्वं खल्विदं ब्रह्म।

अत्र एते श्लोका भवन्ति :–

અનુવાદ :—અહીં આ શ્લોકો આવે છે.

ઉપર જણાવેલા ૧ થી ૬ ગદ્યમન્ત્રો પછી ૧ થી ૯ શ્લોકો આવે છે તે જ પ્રમાણે ૭માં મન્ત્ર પછી ૧૦ થી ૧૮, ૮ થી ૧૧ મન્ત્રો પછી ૧૯ થી ૨૩ અને ૧૨મા મન્ત્ર પછી ૨૪ થી ૨૯ શ્લોકો આવે છે. અને દરેક વખતે શ્લોકોની શરૂઆત अत्रैते श्लोका भवन्ति। એ વાક્યથી થાય છે. પરંપરા પ્રમાણે ગદ્યમન્ત્રો તે માણ્ડૂક્ય ઉપનિષદ્ અને શ્લોકો તે ગૌડપાદાચાર્યે રચેલી કારિકાઓ ગણાઈ છે. જોકે રામાનુજસંપ્રદાયના કુરનારાયણ અને મધ્વાચાર્ય બન્ને મન્ત્ર તથા ૨૯ કારિકાઓ સહિતના આ आगमप्रकरण ને माण्डूक्योपनिषद् ગણે છે. બીજા, ત્રીજા અને ચોથા પ્રકરણને બધી હસ્તપ્રતોમાં અનુક્રમે वैतथ्यप्रकरण, अद्वैतप्रकरण તથા अलातशान्तिप्रकरण નામ આપવામાં આવ્યાં છે, માત્ર પહેલા પ્રકરણને માટે आगम, ॐकारनिर्णय અને ॐकारोपासना એમ જુદાં નામ જુદી જુદી પ્રતોમાં આપવામાં આવ્યા છે. પ્રથમ પ્રકરણનુ आगमप्रकरण નામ વિશેષ પ્રચલિત છે, આ પ્રકરણમા आगम-શ્રુતિ-નો આધાર લઈ કારિકાઓ રચવામા આવી છે, એ દૃષ્ટિએ આ નામનું ઔચિત્ય છે. ચાર પ્રકરણોની આ કૃતિને માટે आगमशास्त्र, गौडपादकारिका કે गौडपादीयकारिका એવાં

ભિન્ન નામો હસ્તપ્રતોમાં જોવામાં આવે છે. પ્રો. વિધુશેખર ભટ્ટાચાર્ય એને આગમશાસ્ત્ર કહેવાનું પસંદ કરે છે. એ નોંધનીય છે કે એક બૌદ્ધ લેખક શાન્તિરક્ષિત આ કૃતિને વેદાન્તશાસ્ત્ર તરીકે ઓળખાવે છે. તો વળી એક ટીકાકાર આ કૃતિને माण्डूक्यवार्तिक કહે છે. પ્રો. કરમારકર કહે છે—The simpler title गौडपादकारिका appears to us most likely to be the genuine one.

बहिष्प्रज्ञो विभुर्विश्वो ह्यन्तःप्रज्ञस्तु तैजसः ।
घनप्रज्ञस्तथा प्राज्ञ एक एव त्रिधा स्मृतः ॥१॥

અનુવાદ—બહારનો જ્ઞાનવાળો, સર્વવ્યાપી (તે) વિશ્વ, અંદરના જ્ઞાનથી યુક્ત તે તૈજસ અને ઘનીભૂત પ્રજ્ઞાવાળો પ્રાજ્ઞ, (આમ) એક (આત્મતત્ત્વ) જ ત્રણ રીતે કહેવાયો છે. (૧)

વિવરણ—માણ્ડૂક્યોપનિષદ પરના વિવરણ રૂપ ગૌડપાદરચિત આ પ્રથમ પ્રકરણ છે પ્રથમ ત્રણ પાદ વિશે વિસ્તૃત ચર્ચા મંત્રવિભાગમાં આગળ થઈ ગઈ છે. આ કારિકામાં ગૌડપાદ 'વૈશ્વાનર' ને બદલે 'વિશ્વ' શબ્દ યોજે છે. અહીં સંક્ષેપમાં 'વિશ્વ' કહેવા સિવાય બીજું કોઈ ખાસ પ્રયોજન હોય એમ લાગતું નથી. વિશ્વ અને વૈશ્વાનર વચ્ચે અભેદ જ અભિપ્રેત છે. પ્રો. કરમારકર માને છે, "Gaudpāda changed वैश्वानर into विश्व, probably because वैश्वानर in Brahmasūtra 1–9–24 is taken to mean Brahman" બ્રહ્મસૂત્રમાં 'વિશ્વ' શબ્દનો અર્થ 'બ્રહ્મ' કર્યો હોત તો પ્રો. કરમારકરે ઉપર આપેલું કારણ પ્રતીતિજનક લાગત

વિભુ—સર્વવ્યાપી. મંત્રમાં આ વિશેષણ નથી. સર્વવ્યાપિત્વ એ આત્માનું જાણીતું લક્ષણ છે જાગ્રત્ અવસ્થામાં નિષ્પરિમાણાત્મક વિશાળ વિશ્વનું જ્ઞાન થાય છે, વ્યાપકતાની અનુભૂતિ થાય છે, આથી સર્વત્ર વૈશ્વાનર વ્યાપ્ત છે એમ સહેજે કહી શકાય કારિકામાં 'વિભુ' શબ્દ 'વિશ્વ'(વૈશ્વાનર)ની તરત આગળ આવે છે એટલે 'વિશ્વ'ના વિશેષણ તરીકે સમજી શકાય, જો કે 'एक एव त्रिधा' છે, તેથી તાત્ત્વિક રીતે સર્વ અવસ્થાઓ રૂપે એક વિભુ આત્મા જ અનુભવાય છે.

શ્રી મહાદેવન્ કહે છે, 'With a view to teach the same doctrine of identity as between the cosmic (samasti or adhidaiva) and the individual (vyasti or adhyātma) manifestations of the self Gaudapāda attributes all-pervasiveness (Vibhutva) to Viśva which is his name for the waking-self, and discusses different theories of creation in connection with the nature of Prajña When the Turiya is reached there is no need for an equation because there the distinction between the individual and the Cosmic being disappear.'

સ્મૃત —શંકરાચાર્ય આ કારિકાના ભાષ્યમાં જણાવે છે કે ઉપર્યુક્ત ત્રણેય અવસ્થાનુ ચિત્તમા સ્મૃતિ દ્વારા અનુસંધાન થાય છે એક જ આત્માની ત્રિધા ચિત્તસ્મૃતિ રહે છે એટલે એક જ ત્રણ પ્રકારે કહેવાયો છે જાગ્રત્, સ્વપ્ન અને સુષુપ્તિમા જે છે તે 'હું' જ છું એવી સ્મૃતિના અનુસંધાનથી પ્રતીતિ થાય છે સુષુપ્તિમાં કોઈ ભાન નથી રહેતુ છતા ગાઢ નિદ્રામાંથી જાગતાં જ 'હું સુખે સૂતો' એવુ સ્મૃતિરૂપ ભાન રહે છે

પુરનારાયણ, આગળ જણાવ્યુ જ છે તેમ, કારિકાઓને પણ ઉપનિષદ જ ગણે છે એટલે 'સ્મૃત' સમજાવતાં કહે છે मन्त्रद्रष्ट्रा ब्रह्मणा भगवद्रूपाणामेतेषामेकत्व स्मृतमित्यर्थ ।' પ્રો વિધુશેખર ભટ્ટાચાર્ય તો 'त्रिधा स्मृत' ને બદલે 'त्रिधा स्थित' વાંચે છે

શંકરાચાર્યનુ કારિકા–ભાષ્ય આ છે –पर्यायेण त्रिस्थानत्वात्सोऽहमिति स्मृत्या प्रतिसन्धानाच्च स्थानत्रयव्यतिरिक्तत्वमेकत्व शुद्धत्वमसङ्गत्व च सिद्धमित्यभिप्राय । महामत्स्यादि दृष्टान्तश्रुते ।

આત્માની અસંગતા સમજાવવા શંકરાચાર્યે નિર્દેશેલું મહામત્સ્ય વગેરેનું દૃષ્ટાન્ત બૃહદારણ્યકોપનિષદ્નું છે જુઓ तद्यथा महामत्स्य उभे कूले अनुसचरति पूर्वं चापर चैवमेवाय पुरुष एतावुभावन्तावनुसचरति स्वप्नान्त च बुद्धान्त च ॥ तद्यथास्मिन्नाकाशे श्येनो वा सुपर्णो वा विपरिपत्य श्रान्त सहत्य पक्षौ सलयायैव ध्रियत एवमेवाय पुरुष एतस्मा अन्ताय धावति यत्र न कञ्चन काम कामयते न कञ्चन स्वप्न पश्यति ॥ (बृ उ ४–३–१८, १९)

दक्षिणाक्षिमुखे विश्वो मनस्यन्तस्तु तैजसः ।
आकाशे च हृदि प्राज्ञस्त्रिधा देहे व्यवस्थितः ॥ २

અનુવાદ :—જમણા નેત્રમાં વિશ્વ, મનની અંદર તૈજસ અને હૃદયાકાશમાં પ્રાજ્ઞ, એમ (આત્મતત્ત્વ) દેહમાં ત્રણ રીતે રહેલું છે.

વિવરણ : આ કારિકામાં ગદ્યમન્ત્રોમાં નહીં દર્શાવાયેલાં વિશ્વ, તૈજસ અને પ્રાજ્ઞનાં દેહગતસ્થાનોની વાત કરવામાં આવી છે. બધી ઇન્દ્રિયો દ્વારા ચિત્તનું બાહ્ય વિશ્વ સાથે અનુસંધાન થાય છે, છતાં બાહ્ય વિશ્વનું મહત્ત્વનું લક્ષણ દશ્યમાનત્વ છે, અને તેથી જાગ્રત્ અવસ્થાના વિશ્વને આપણે પ્રત્યક્ષ જોઈએ છીએ એમ કહીએ છીએ ત્યારે ‘अक्षि’–આંખ–એ જ મુખ્ય ઉપકરણ બને છે. એટલે સ્વાભાવિક રીતે બીજી ઇન્દ્રિયો કરતાં આંખને, અને તે પણ જમણી આંખને ‘વિશ્વ’નું સ્થાન ગણ્યું હોય તે સમજાય એમ છે. ખરેખર તો દક્ષિણાક્ષિ દ્વારા સર્વ બાહ્યેન્દ્રિયો સમજવી, જે વિશ્વાત્માની રમણાના ઉપકરણો બને છે.

શંકરાચાર્ય અહીં બૃહદારણ્યકોપનિષદ્‌નો આધાર દર્શાવે છે. **इन्द्रो ह वै नामैष योऽयं दक्षिणेऽक्षन्पुरुषः ।** (बृ उ २–१–१७) સ્વપ્નજગત્‌ને આપણે કાલ્પનિક, માનસિક સમજીએ છીએ દેહની નેત્રાદિ ઇન્દ્રિયો આ અવસ્થામાં ક્રિયાશીલ નથી બનતી એટલે યોગ્ય રીતે જ તૈજસનું સ્થાન મનની અંદર કહ્યું છે. જાગ્રત્ અને સ્વપ્નની અનેકવિધ સૃષ્ટિ સંકેલાઈ જતાં ગાઢ નિદ્રામાં-બાહ્યેન્દ્રિયો કે મન ક્રિયાશીલ ન રહેતાં, પ્રજ્ઞપ્તિ ઘટ્ટ–condensed–રૂપે ક્યાંક દેહમાં જ અવસ્થિત છે એમ લાગે છે અને એટલે સુષુપ્તિનો પ્રાજ્ઞ આત્મા હૃદયાકાશમાં સ્થિત છે એમ કહેવામાં આવ્યું છે. આ હૃદયાકાશ શું છે? શરીરશાસ્ત્ર જેને શરીરમાં સર્વત્ર લોહી પહોંચાડનાર ધબકતું યન્ત્ર–અંગ–કહે છે, તે સ્થૂલ હૃદય આ નથી જ પણ દેહમાં ચૈતન્ય છે તેની પ્રતીતિ હૃદય–સ્પંદનથી જ થાય છે, એટલે હૃદય શબ્દ ચૈતન્યદ્યોતક ગણાયો છે. ઉપનિષદ્‌માં ‘दहराकाश’ તરીકે જેનો ઉલ્લેખ થયો છે, બ્રહ્મસૂત્રમાં જેની ચર્ચા થઈ છે, તે જ આ હૃદયાકાશ છે.

એ તો સમજાય એમ છે કે ગૌડપાદ બૃહદારણ્યકને આધારે જ વિશ્વનું ‘દક્ષિણાક્ષિ’ અને પ્રાજ્ઞનું સ્થાન ‘હૃદય–આકાશ’ જણાવે છે. માણ્ડૂક્યોપનિષદ્‌માં વિશ્વ અને તૈજસનાં અંગો અને મુખોનો ઉલ્લેખ કર્યો છે, જ્યારે ગૌડપાદ તેનો

ઉલ્લેખ કરતા નથી એથી ઊલટું માણ્ડૂક્યોપનિષદમાં વૈશ્વાનર તૈજસ અને પ્રાજ્ઞનાં સ્થાનનો નિર્દેશ નથી, ત્યારે ગૌડપાદ એ ત્રણેનાં સ્થાન જણાવે છે મુખ્ય અને અગત્યનું જો ગૌડપાદને ગણત્ર ન લાગ્યું તો એક જ પરમ તત્ત્વના ત્રણ ભિન્ન ભિન્ન સ્થાનો(કલ્પિત !)નો નિર્દેશ કરવો શા માટે જરૂરી લાગ્યો? આ ત્રણ સ્થાનો દ્વારા ક્રમશ ઉત્તરોત્તર સૂક્ષ્મતા વ્યક્ત થાય છે માટે જ એમણે નિર્દેશ કર્યો હશે

શ્રી મહાદેવન્ કહે છે, 'Though pervasive of the entire body, a special place is assigned to viśva to facilitate meditation '

આમ ત્રણેનાં સ્થાનનો નિર્દેશ ઉપાસનાની સૂક્ષ્મતાની દૃષ્ટિએ જ કર્યો છે એમ માનવું રહ્યું વિશ્વનું સ્થાન દક્ષિણ–જમણી–જ આંખ કેમ એને માટે શંકરાચાર્યની રજુઆત 'सर्वेषु करणेष्वविशेषेऽपि दक्षिणाक्षिण्युपलब्धिपाटवदर्शनात्तत्र विशेषेण निर्देशो विश्वस्य।' મને બરાબર, પ્રતીતિજનક નથી લાગતી, કારણ ડાબી આંખ કરતાં જમણી આંખમાં 'उपलब्धिपाटव'ની વિશેષતા છે એ માન્યતા અવૈજ્ઞાનિક છે

વિશ્વ, તૈજસ અને પ્રાજ્ઞનાં દેહમાં દર્શાવેલાં ત્રણ સ્થાનો વિશે શ્રી મહાદેવન્ આ પ્રમાણે કહે છે, 'The idea behind locating viśva in the right eye, Taijasa in manas and Prājña in the ether of the heart, is to show that all the three are to be found in the state of waking itself and also to teach their fundamental oneness The one self is observed as three in the one body, the one alone is known as threefold The statement of Gauḍapāda that in the same body, Viśva, Taijasa and Prājña are located is only a prelude to his metaphysical interpretation of the three states, Jāgrat (waking) Swapna (dream), and Suṣupti (sleep) From the metaphysical standpoint the real wakefulness is Spiritual awakening (Prabodha), the so–called state of waking which is empirical is on a par with dream and sleep is ignorance of the self'

પ્રો. કરમારકર શંકરાચાર્યનાં નીચેનાં વિધાનોનો ઉલ્લેખ કરે છે :—

'दक्षिणाक्षिगतो रूपं दृष्ट्वा निमीलिताक्षस्तदेव स्मरन्मनस्यन्त स्वप्न इव तदेव वासनारूपाभिव्यक्त पश्यति । यथाऽत्र तथा स्वप्ने। अतो मनस्यन्तस्तु तैजसोऽपि विश्व एव।' અને એના પર ટીકા કરતાં તેઓ કહે છે, "Sankar thus says that तैजस is विश्व himself. This also does not appear to be the view of Gauḍapāda It is one thing to say that विश्व, तैजस and प्राज्ञ are the three forms of विभु, and another that तैजस and विश्व should be regarded as one, when they are deliberately described as different "

શંકરાચાર્ય નેત્રાદિ ઇન્દ્રિયોના ઉપયોગ વિના મનની અંદર જાગ્રત્ અવસ્થામાં અનુભવાતી કલ્પનાસૃષ્ટિ અને સ્વપ્નમાં દેખાતી સૃષ્ટિ વચ્ચે કોઈ તાત્ત્વિક ભેદ નથી એમ કહે છે તે તદ્દન સાચુ છે આપણે જાગ્રતની કાલ્પનિક અનુભૂતિને "નિદ્રાસ્વપ્ન" કહીએ જ છીએ વળી જાગ્રત્ અવસ્થાના 'वहिष्प्रज्ञ विश्व' ની અને સ્વપ્નાવસ્થાના 'अन्त प्रज्ञ तैजस' ની અનુભૂતિમાં તાત્ત્વિક ભેદ નથી એ વાતનું પ્રતિપાદન કરવા માટે તો ગૌડપાદે વૈતથ્ય પ્રકરણ રચ્યુ છે છતાં અહીં ગૌડપાદનો મત શંકરથી જુદો છે, એવો પ્રો કરમારકરનો અભિપ્રાય તર્કાનુરૂપ લાગતો નથી મનની અંદર તૈજસ પણ વિશ્વ જ છે, એ વાક્ય દ્વારા શંકરાચાર્ય એમ જ કહેવા માગે છે કે જેમ વિશ્વ–વૈશ્વાનર–ને વિવિધ રૂપ રસ, સ્પર્શ આદિયુક્ત સૃષ્ટિની પ્રત્યક્ષ અનુભૂતિ થાય છે તેવી જ સ્વપ્નમાં તૈજસને પ્રત્યક્ષ રૂપે જ થાય છે. વેદાંતમતે મૂળ એક આત્મ–તત્ત્વ છે છતાં અવિદ્યાને કારણે 'અનેક' દેખાય છે તેમાં 'આવરણ' દ્વારા 'तत्त्व–अग्रहण' અને 'प्रक्षेप' દ્વારા 'अन्यथा ग्रहण' એમ બે પ્રક્રિયા થાય છે. તે બન્ને પ્રક્રિયા જ જાગ્રત્ અને સ્વપ્ન સૃષ્ટિના કારણ રૂપે ગણાઈ છે સાચુ છે કે વ્યાવહારિક ભૂમિકાએ વિચારતા જાગ્રત્ સૃષ્ટિ ઇન્દ્રિયગમ્ય, સ્થૂલ, વિશેષ સઘન અને એટલે તે સાચી લાગે છે, અને સ્વપ્નસૃષ્ટિ ઇન્દ્રિયોના ઉપયોગ વિના અંદર અનુભવાતી, સૂક્ષ્મ અને તેથી કલ્પિત મિથ્યા લાગે છે, એટલે જ મૂળ પ્રજ્ઞાનની જાગ્રત્ અને સ્વપ્ન એમ બે જુદી અવસ્થાઓ દેહી અનુભવે છે. તેથી વિશ્વ અને તૈજસ બે જુદા નામ આપ્યાં છે ગૌડપાદ અને શંકર બન્ને માટે પ્રતિપાદ્ય, સાધ્ય તો ભિન્ન લાગતા આવિષ્કારોમાં કે અવસ્થામાં અન્તર્હિત અવિકારી મૂળ એક આત્મતત્ત્વ જ છે પ્રો. કરમારકર નોંધે છે તેવા ક્યારેક અભિવ્યક્તિ કે નિરૂપણરીતિને

કારણે ભાસતા વિચારભેદ પર વિશેષ ભાર મૂકવાનું યોગ્ય નથી. ઉપર્યુક્ત ચર્ચાના અનુસંધાનમાં ગૌડપાદની નીચેની કારિકા જોઈશું તો બધું સ્પષ્ટ થશે

જુઓ :—स्वप्नजागरिते स्थाने ह्येकमाहुर्मनीषिण. ।
भेदाना हि समत्वेन प्रसिद्धेनैव हेतुना ॥ (२.५.)

एक જ્યાં સુધી ત્રિધા–ત્રણ રીતે–વ્યક્ત થાય છે, ત્યાં સુધી તે एकમાં અજ્ઞાનબીજ રહ્યું જ છે 'પ્રાજ્ઞ' સબીજ છે તેને વ્યષ્ટિદૃષ્ટિએ કારણબ્રહ્મ કહે છે નિર્બીજ થતાં તે તુરીય, આત્મ-રૂપ જ રહે છે બીજ–નિરસન કેવળ આત્મૈકત્વના જ્ઞાન વિના અશક્ય છે. જુઓ :—अत एव 'अक्षरात्परत: पर:' । 'स बाह्याभ्यन्तरो ह्यज (मु. उ·२।१।२)।' 'यतो वाचो निवर्तन्ते ... ..' (तै उ २।९।)' 'नेति नेति' (बृ उ. ४।४।५।२२) इत्यादिना बीजवत्त्वापनयनेन व्यपदेश: । तामबीजावस्था तस्यैव प्राज्ञशब्दवाच्यस्य तुरीयत्वेन देहादि-संबन्धजाग्रदादिरहिता पारमार्थिकी पृथग्वक्ष्यति। बीजावस्थापि न किञ्चि-दवेदिषमित्युत्थितस्य प्रत्ययदर्शनाद्देहेऽनुभूयत एवेति त्रिधा देहे व्यवस्थित इत्युच्यते । (કારિકા શાં ભા)

विश्वो हि स्थूलभुङ्नित्यं तैजस: प्रविविक्तभुक् ।
आनन्दभुक्तथा प्राज्ञस्त्रिधा भोगं निबोधत ॥३॥

અનુવાદ —વિશ્વ હમેશાં સ્થૂલ પદાર્થોનો ભોક્તા છે, તૈજસ સૂક્ષ્મનો તથા પ્રાજ્ઞ આનન્દનો ભોક્તા છે. આમ ત્રણ પ્રકારનો ભોગ જાણો.

વિવરણ :—વિશ્વ–આત્મા જ્ઞાતા, ભોક્તા છે. જાગ્રતના સ્થૂલ પદાર્થો જ્ઞેય, ભોગ્ય છે. તૈજસ–આત્મા પણ જ્ઞાતા, ભોક્તા છે અને સ્વપ્નના સૂક્ષ્મ, મનોમય દૃશ્યો અને પદાર્થો જ્ઞેય અને ભોગ્ય છે. સુષુપ્તિમાં પ્રાજ્ઞ–આત્માની કોઈ સ્થૂલ કે સૂક્ષ્મ સૃષ્ટિ નથી.

એટલે આગલી બે સૃષ્ટિમાં દેખાતા સ્થૂલ કે વાસનાત્મક વિષયોનો અહીં અભાવ છે પરંતુ જાગ્યા પછી ઊંઘમાં સુખ–શાન્તિનો અનુભવ થયો એવી સ્મૃતિ રહે છે એટલે સુષુપ્તિમાં પણ પ્રાજ્ઞ–આત્મા જ્ઞાતા, ભોક્તા છે જેના જ્ઞેય,

ભોજ્ય તરીકે આનન્દ છે. આમ આ ત્રણે અવસ્થામાં સ્થૂલ, સૂક્ષ્મ તથા સૂક્ષ્માતિ-સૂક્ષ્મ રૂપે ત્રણ પ્રકારના ભોગ છે જ. મન્ત્રોના વિવરણમાં આગળ વિગતવાર-ચર્ચા કરી જ છે.

स्थूलं तर्पयते विश्वं प्रविविक्तं तु तैजसम् ।
आनन्दश्च तथा प्राज्ञं त्रिधा तृप्तिं निबोधत ॥ ४ ॥

અનુવાદ :—સ્થૂલ પદાર્થ વિશ્વને, સૂક્ષ્મ તૈજસને અને આનન્દ પ્રાજ્ઞને તૃપ્તિ આપે છે, આમ ત્રણ પ્રકારની તૃપ્તિ જાણો. (૪)

વિવરણ :—જેવો ભોગ તેવી તૃપ્તિ. આત્માની પ્રથમ, દ્વિતીય અને તૃતીય અવસ્થા—પાદ—માં જેને આપણે મન કહીએ છીએ તેની જ દેહમાં અનુભવાતી જાગ્રત્, સ્વપ્ન અને ગાઢ નિદ્રા દરમિયાન થતી પ્રક્રિયાનો વિચાર અહીં કરવામાં આવ્યો છે. મન જ ભોક્તા છે અને આનન્દ ભોજ્યરૂપ બનીને તૃપ્તિ આપે છે. આત્મા સદા આપ્તકામ લેખાયો છે. ખરું જોતાં ભોગ કે તૃપ્તિ આત્માને લાગુ પડતાં નથી. પરંતુ અહીં જીવનમાં અનુભવાતાં ચૈતસિક સ્તરોને લક્ષ્યમાં રાખી મનનું આદિમ મૂલ સ્વરૂપ જાણવા માટે ઉદ્બોધવામાં આવે છે.

વૈશ્વાનર અને તૈજસનાં 'सप्ताङ्ग' અને 'एकोनविंशतिमुखः' જેવાં माण्डूक्योपनिषद्માં નિર્દેશેલાં વિશેષણોનો તેનું કોઈ વિશિષ્ટ મહત્વ ન હોવાથી ગૌડપાદ ઉલ્લેખ કરતા નથી. પ્રો. કરમારકર યોગ્ય જ કહે છે, 'Gauḍapāda ignores them because they are unnecessary for his main purpose which is ultimately to establish the अजातिवाद'

આ કારિકામાં 'તૃપ્તિ' શબ્દને મર્યાદિત અર્થમા જ લેવો. ઉપર્યુક્ત ભિન્ન ભિન્ન અવસ્થાઓમાં સાચા અર્થમા તૃપ્તિ થતી નથી. ચિત્તની ભોગલિપ્સા જતી નથી, એથી આ તૃપ્તિ પૂર્ણ કે આત્યન્તિક નથી, કારણ એમ હોય તો મોક્ષ માટેના કો પ્રયત્નની, આ સમગ્ર તત્ત્વાન્વેષણની કોઈ આવશ્યકતા રહેતી નથી.

त्रिषु धामसु यद्भोज्यं भोक्ता यश्च प्रकीर्तितः ।
वेदैतदुभयं यस्तु स भुञ्जानो न लिप्यते ॥ ५ ॥

અનુવાદ :—ત્રણે ધામ–અવસ્થા–માં જે ભોજ્ય અને ભોક્તા કહેવાયો છે, તે બંનેને જે (યથાર્થ રીતે) જાણે છે, તે ભોગવતો હોવા છતાં (ભોગથી) લેપાતો નથી.

વિવરણ:—ત્રણ ધામ–સ્થાનો–માં, એટલે કે જાગ્રત્, સ્વપ્ન, અને સુષુપ્તિમાં ક્રમશઃ વિશ્વ, તૈજસ અને પ્રાજ્ઞ ભોક્તા છે, અને સ્થૂલ, સૂક્ષ્મ અને આનંદ ભોજ્ય છે ત્રણ અવસ્થાઓમાં ભોજ્ય અને ભોક્તા વચ્ચે જે ભિન્નતા સમજે છે, તે ભોગ ભોગવતો વાસનાઓથી લિપ્ત થાય છે, પરંતુ તાત્ત્વિક દષ્ટિએ જોતાં આત્માની આ ત્રણ અવસ્થાઓ અને તેમાં ભાસતી ભોક્તા–ભોજ્યના દ્વૈતની સૃષ્ટિમાં કેવળ એક આત્મતત્ત્વ જ છે આથી જેને આ તત્ત્વ–દષ્ટિ પ્રાપ્ત છે, જેને પોતે આત્મસ્વરૂપ જ છે એવી અનુભૂતિ છે, તે આ સર્વનો ભોક્તારૂપ હોવા છતાં સાચા અર્થમાં ભોક્તૃત્વ અને ભોજ્યત્વ એવી કોઈ ભિન્નતા છે જ નહીં એમ જાણતો હોવાથી, આ સર્વ ભોગો કે વાસનાઓથી લેપાતો નથી. ભગવદ્ગીતામાં પણ બ્રહ્મીભૂત કર્મબંધનથી લિપ્ત થતો નથી એમ કહ્યું જ છે.
જુઓ.—योगयुक्तो विशुद्धात्मा विजितात्मा जितेन्द्रिय. ।

सर्वभूतात्मभूतात्मा कुर्वन्नपि न लिप्यते ।। (ભ.ગી ૫–૭)

प्रभवः सर्वभावानां सतामिति विनिश्चयः ।
सर्वं जनयति प्राणश्चेतांशून्पुरुषः पृथक् ॥ ६ ॥

અનુવાદ :–અસ્તિત્વ ધરાવતા સર્વ પદાર્થોની ઉત્પત્તિ હોય છે, એ સુનિશ્ચિત છે, પ્રાણ સર્વને ઉત્પન્ન કરે છે, પુરુષ ચૈતન્યકિરણને (જીવોને) અલગ પ્રકટ કરે છે.

વિવરણ :—ભાવ—'भू' ધાતુમાંથી આ શબ્દ થયો છે. એટલે જે થયો છે, જે વિદ્યમાન છે, તે પદાર્થ. सताम्–એટલે અસ્તિત્વ ધરાવનારા (પદાર્થો)નું પ્રો ભટ્ટાચાર્ય 'सताम्'નો અર્થ 'Of sages' કરે છે, તે અહીં બરાબર લાગતો નથી. શંકરના મતે, અચિત્–જડ–પદાર્થોની સૃષ્ટિની ઉત્પત્તિ પ્રાણ કહે છે. અને ચૈતન્યકિરણોને (ચિદાભાસી જીવોને) ચેતનપુરુષ પ્રગટ કરે છે, એના સૃષ્ટિવિષયક અભિપ્રાયનો અહીં ઉલ્લેખ છે. પ્રો. ભટ્ટાચાર્ય 'પ્રાણ' અને 'પુરુષ' બંનેને જુદા ન લેતાં સાથે જ લે છે અને सर्वम् અને चेतांशून्‌ને પણ સાથે લે છે. જુઓ પ્રો. ભટ્ટાચાર્યનો અનુવાદ :—The

settled opinion of sages is that all things have their origin. (Some hold that) the Breath, the Purusa (self), creates all-the rays of the mind, differently.

પ્રો. ભટ્ટાચાર્યના અર્થની ટીકા કરતાં પ્રો. કરમારકર કહે છે–Prof. Vidhuśekhara takes सताम् to mean 'of sages'. This is impossible, when we remember that Gaudapāda holds the अजातिवाद. There is no doubt that verses 6–9 describe the views of Gauḍapāda's opponents. All of them take it as axiomatic truth that 'whatever exists must have a source' and base their theories on it.'

પ્રો. કરમારકરે જે કારણ આપ્યું તે બહુ પ્રતીતિજનક નથી, કારણ પોતે 'अजातिवाद' માં માને છે એટલે અન્યથા મત ધરાવનારાને ગૌડપાદ सताम् sages–સત્પુરુષો–ન જ માને એમ ન કહેવાય, કારણ કે ઉપનિષદ્‌માં પણ વિશ્વની ઉત્પત્તિ વિશેના ભિન્ન ભિન્ન વિચારો છે જ. છતાં 'सताम्' નો અર્થ અહીં 'સત્પુરુષો' નહીં, પણ 'सताम् सर्वभावानाम्' દ્વારા અસ્તિત્વ ધરાવતા પંચમહાભૂતાત્મક સર્વ સ્થૂળ પદાર્થો અભિપ્રેત છે એમ મારું માનવું છે. વળી આ કારિકા માણ્ડૂક્યોપનિષદ્‌ના છઠ્ઠા મંત્રના અનુસંધાનમાં છે, જેમાં ભૂતોના પ્રભવ અને લય, અને તેના કર્તા 'સર્વેશ્વર'નો સ્પષ્ટ ઉલ્લેખ છે જ. એટલે આ કારિકાની પ્રથમ પંક્તિ વ્યાવહારિક સત્યની ભૂમિકાને સ્વીકૃત ઉત્પત્તિવાદને જ પુરસ્કારે છે, અને એ પંક્તિ કોઈ વિરુદ્ધ મતવાદી–Opponent–ની નહીં પણ આ ભૂમિકાએ ઉત્પત્તિના હેતુ (કારણ)ની ચર્ચા કરતા ગૌડપાદની જ ગણવી ઉચિત છે.

જે પદાર્થ અસ્તિત્વ ધરાવે છે તેનું કોઈ ઉત્પાદક કારણ હોવું જ જોઈએ એમ સામાન્ય રીતે વ્યાવહારિક સત્તાની ભૂમિકાએ સુનિશ્ચિત મનાતા મતને આધારે ગૌડપાદે કારિકા ૬થી ૯માં જાતિ–ઉત્પત્તિ–વિશેના વિભિન્ન અભિપ્રાયો દર્શાવ્યા છે

શંકરાચાર્ય 'सताम्'નો અર્થ અદ્વૈતવેદાંતની દૃષ્ટિએ ચર્ચે છે. સર્વભાવો–પદાર્થો–ની સત્–તા અવિદ્યાને કારણે છે, એ વાત તેઓ સ્પષ્ટ કરવા માગે છે. મૂળ 'સત્' એક જ છે જે અધિષ્ઠાન છે, અને ભિન્ન ભિન્ન, 'સત્' લાગતા પદાર્થો આધેય છે એટલે આ પદાર્થોની ઉત્પત્તિ ખરેખર સાચી ઉત્પત્તિ નહીં

પણ અવિદ્યાકૃત માયિક છે. પરંતુ એ દૃષ્ટિએ પણ આ પદાર્થો પ્રભવશીલ ગણી શકાય છે, અને એટલે આ પદાર્થોની ઉત્પત્તિ વિશે વિચારવાને અવકાશ છે. રજ્જુમાં સર્પની ભ્રાન્તિ થાય છે, ત્યારે આપણે અસ્તિત્વ ધરાવતા જણાતા સર્પની ઉત્પત્તિ રજ્જુમાંથી થઈ એમ કહીએ છીએ, તે અર્થમાં પદાર્થોની ઉત્પત્તિ વિશે વાત કરી શકાય, કારણ આ પદાર્થો અધિષ્ઠાન-રૂપે તો સત્ છે જ, જેમ સર્પ રજ્જુરૂપે સત્ છે. શંકરાચાર્ય આ વાતના સંદર્ભમાં પ્રકરણ-૩, કારિકા ૨૮ 'वन्ध्यापुत्रो न तत्त्वेन मायया वापि जायते।'નો ઉલ્લેખ કરી જણાવે છે, કે વંધ્યાપુત્રનું વાસ્તવિક અસ્તિત્વ તો નથી જ, તેમ માયારૂપ અસ્તિત્વ પણ નથી. એ असत् છે. એટલે એની કોઈપણ પ્રકારની ઉત્પત્તિ જ નથી, તો એનું બીજ ક્યાંથી હોઈ શકે ? રજ્જુમાં દેખાતા સર્પનું એવું નથી. તેની વાસ્તવિક સત્તા નથી, પણ એ ભાસમાન તો છે જ, એથી એને પ્રાતિભાસિક સત્ કહે છે એ રજ્જુમાંથી ખરેખર પરિણમતો નથી, પણ રજ્જુ સત્ (અલબત્ત, વ્યાવહારિક સત્) છે, તે એનું અધિષ્ઠાન છે, અને સર્પ આધેય છે, જે અર્થમાં સર્પ સત્ છે, તે અર્થમાં સર્વભાવો સત્ છે, અને તે જ દૃષ્ટિએ 'સર્વભાવો'નો 'પ્રભવ' વિચારી શકાય. એટલે જ ૯મી કારિકામાં 'દેવનો આ સ્વભાવ છે' એનો અર્થ, સર્વભાવોનો પ્રભવ એ દેવનો સ્વભાવ, પ્રકૃતિ એટલે માયા જ છે, એમ કરવામાં આવ્યો છે. ભાસમાન સર્પનું પૂર્વઅસ્તિત્વ જે રીતે રજ્જુ છે, તે રીતે સર્વભાવોનું પૂર્વઅસ્તિત્વ પણ હોવું જોઈએ, અને તે આત્મતત્ત્વ જ છે, જેને પ્રાણ અને 'પુરુષ', એમ ભાસમાન પદાર્થોની દૃષ્ટિએ, ભિન્ન નામોથી ઓળખવામાં આવ્યો છે. સર્પભ્રાન્તિ સહેજે ટળે છે, જ્યારે જગતની ભ્રાન્તિ સહેજે ટળનારી નથી. પહેલાની સત્યતા પ્રાતિભાસિક, બીજાની વ્યાવહારિક પહેલી ભ્રાન્તિ સ્થૂળ પ્રકાશથી ટળે, બીજી આત્મ-પ્રકાશથી.

ઇન્દ્રિયગ્રાહ્ય સ્થૂલ પદાર્થસૃષ્ટિને 'ભાવ' કહી શકાય અને તે સર્વ 'પ્રાણ'માંથી ઉત્પન્ન થઈ છે એમ કહેવામાં આવ્યું છે 'પ્રાણ' એ પણ બ્રહ્મ જ છે એમ ब्र सू (૧-૨-૨૮) જણાવે છે

પુરુષ એ ચિત્તતત્ત્વ છે. चेतांशून् चेतम्‌નાં કિરણો चेतस्‌નો ચૈતન્ય (consciousness) તેમ જ મન પણ અર્થ થઈ શકે છે. પ્રો ભટ્ટાચાર્ય અને પ્રો કરમારકર બન્ને 'Rays of mind' અર્થ કરે છે. 'Rays of consciousness' અર્થ પણ લઈ શકાય એમ છે જાગ્રત, સ્વપ્ન અને સુષુપ્તિમાં જુદી જુદી અવસ્થામાં સક્રિય ભાસતું મૂળ ચૈતન્યનું જ રૂપ છે. શંકરાચાર્યે

કરેલો અર્થ મને વધારે અનુકૂળ લાગે છે જીવાત્માઓ એ મૂળ ચૈતન્યઆત્મતત્ત્વનાં કિરણો જ છે. આત્મ–જ્યોતિના એ સ્ફુલિંગો છે. શંકરાચાર્ય જીવોને પારમાર્થિક સત્યતા'ન આપતાં ચિદાભાસી ગણે છે. ચૈતન્ય પુરુષ પોતાના જેવાં ચિદાભાસી જીવો પ્રગટ કરે છે. પૃથક્–એટલે અલગ અલગ, જુદા જુદા જીવો અથવા તો પોતાનાથી–ચૈતન્યપુરુષથી–અલગ ઉત્પન્ન કરે છે એમ પણ લઈ શકાય. અહીં ચૈતન્યપુરુષ પોતાથી અલગ ચૈતન્યનાં કિરણો રૂપ જીવો જન્માવે છે, એમ કહેતાં મૂળ એકમેવ ચૈતન્યતત્ત્વથી તેના કિરણો કોઈ રીતે તત્ત્વતઃ ભિન્ન નથી, એટલે જીવોમાં દેખાતુ ચૈતન્યનુ પૃથક્ અસ્તિત્વ સાચુ નહીં પણ આભાસી છે, એમ માનીએ તો કારિકાઓમા વ્યક્ત થયેલા અજાતિ અને માયા વિશેના વિચારો સાથે સંગતિ રહે. કેટલાક સૃષ્ટિચિંતકો બીજાત્મક પ્રાણ અને ચેતનાત્મક પુરુષને આ સ્થૂળ સૃષ્ટિ અને જીવસૃષ્ટિના કારણ તરીકે માને છે, એમ અહીં કહેવામાં આવ્યુ છે

ઉપર જણાવ્યું છે તેમ, અસ્તિત્વ ધરાવતા સર્વ "ભાવો"નો પ્રભવ થાય છે, એવો વિનિશ્ચય, નિશ્ચયાત્મક મત, પણ આખરે તો પારમાર્થિક સત્ય નથી. અજાતિવાદ પ્રમાણે તો 'ભાવ'નુ અસ્તિત્વ જ મિથ્યા છે, ત્યાં તેના 'પ્રભવ'નો પ્રશ્ન જ અનાવશ્યક છે. ખરેખર તો જીવકલ્પના જ સર્વ કલ્પનાનું મૂળ છે પરંતુ ગૌડપાદ 'અજાતિ'ના અંતિમ સિદ્ધાન્તની વાત અહીં કરતા નથી અરુંધતી–દર્શનન્યાયે તેઓ અહીં વ્યાવહારિક સત્યની ભૂમિકાએ રહીને ઇશ્વ––સૃષ્ટિ–સંબંધને ચર્ચે છે, અને એની મર્યાદામા જ એવો મત દર્શાવે છે જે અંતે એમના તુરીય આત્મા અને 'અજાતિ' પારમાર્થિક સત્ય તરફ લઈ જાય આથી યાદ રાખવું ઘટે કે માણ્ડૂક્યોપનિષદના ૧ થી ૬ મન્ત્રો પછી જ ગૌડપાદે આ કારિકાઓ મૂકી છે, અને આ સૃષ્ટિવિષયક કારિકાઓ છઠ્ઠા મન્ત્રના અનુસંધાનમા છે. છઠ્ઠા મન્ત્રમાં 'एष योनि सर्वस्य प्रभवाप्ययौ हि भूतानाम्।' એમ જણાવીને સર્વને ઉત્પન્ન કરનાર સર્વેશ્વરની વાત થઈ છે અને એ સંદર્ભમા સૃષ્ટિવિષયક મતોનો ઉલ્લેખ કર્યો છે ગૌડપાદના અજાતિમતનો આધાર ત્રણ પાદ રૂપે વ્યક્ત થયેલ આત્માનાં સ્વરૂપો કે અવસ્થા નહી, પરંતુ ચતુર્થ–તુરીય–આત્મા જ છે. ત્રણ પાદની મર્યાદાને પ્રથમ સ્વીકારીને ક્રમશઃ આગળ વધીને જ અંતે આત્માની વિભિન્ન ભાસતી અવસ્થાઓ અને સૃષ્ટિને છેલ્લે ગૌડપાદ નકારે છે, પણ ત્રણ પાદની મર્યાદામાં જે છેલ્લે મત આપે છે તેને પણ તે ભૂમિકાએ દર્શાવેલો ગૌડપાદનો જ મત ગણવો જોઈએ. ૯ઠ્ઠી કારિકામાં 'प्रभवः सर्वभावानां सतामिति विनिश्चयः।' એમ કહીને, સૃષ્ટિ વિશેના કેટલાક

મતો દર્શાવી, છેલ્લી નવમી કારિકામાં 'દેવસ્યૈષ સ્વભાવોऽયમાપ્તકામસ્ય કા સ્પૃહા' એમ કહીને ગૌડપાદ વ્યાવહારિક સત્યની ભૂમિકાએ રહીને, સ્વમત દર્શાવી પ્રાજ્ઞ-ઈશ્વર-ને લગતી ચર્ચા પૂરી કરે છે અને પછી ચતુર્થ પાદ-આત્મા-વિશેનો ૭મો મન્ત્ર આગળ રાખી પારમાર્થિક ભૂમિકાએ તત્ત્વચિંતન રજૂ કરે છે, એવું મારું દઢ મન્તવ્ય છે. એટલે જ તો 'मायामात्रमिदं द्वैतमद्वैतं परमार्थतः । (કા ૧૭) અને उपदेशादयं वादो ज्ञाते द्वैतं न विद्यते । (કા. ૧૮) જેવી કારિકાઓ, માણ્ડૂક્યોપનિષદ્‌ના સાતમા મન્ત્રના જ અનુસંધાનમાં લઈ ને સૃષ્ટિવાદને પારમાર્થિક ભૂમિકાએ નકારે છે.

વ્યાવહારિક-Empirical-અને પારમાર્થિક-Absolute-એમ બે ભૂમિકાએ શંકરાચાર્યે તત્ત્વચર્ચા કરી છે, તે જાણીતી વાત છે આ બે ભૂમિકાની શોધ શંકરાચાર્યની નથી ઉપનિષદોમાં અપર અને પર એમ બ્રહ્મનાં બે સ્વરૂપો અને બે વિદ્યાનો ઉલ્લેખ છે અને શંકરાચાર્યના પરમગુરુ ગૌડપાદાચાર્યની આ ઉપનિષદનુસારી કારિકાવિભાજન અને વિચારણાની પદ્ધતિ પણ શંકરાચાર્યની સમક્ષ રહ્યાં હતાં જ, એ નોંધવું આવશ્યક છે.

પ્રો. કરમારકરના મતે ૬ થી ૯ કારિકામાં સૃષ્ટિ અંગેની ત્યારની જુદીજુદી નવ માન્યતાઓ-theories-નો ગૌડપાદે ઉલ્લેખ કર્યો છે. પ્રો. કરમારકર બધું પ્રાણ ઉત્પન્ન કરે છે એમ માનનારને 'प्राणवादिन्' અને ચેતાંશુ-જીવાત્મા-ને ઉત્પન્ન કરનાર 'પુરુષ'ને માનનારને 'पुरुषवादिन्' કહે છે. પુરુષ માત્ર જીવોને ઉત્પન્ન કરે છે, તો જડસૃષ્ટિ કોણ ઉત્પન્ન કરે છે? મારી દૃષ્ટિએ ગૌડપાદને અહીં 'प्राणवादिन्' અને 'पुरुषवादिन्' એવા બે ભિન્ન મતવાદીઓનો નિર્દેશ અભિપ્રેત નથી. ખરેખર તો સૃષ્ટિના જડ અને ચેતન પદાર્થોની ઉત્પત્તિ સમજાવવા માટે પ્રયોજાયેલા પ્રાણ અને પુરુષ એમ બે જનક તત્ત્વો પણ મૂળ એક ચિત્-તત્ત્વની જ બે તત્ત્વો તરીકે કરાયેલી કલ્પના છે. સાંખ્યમાં જડ તત્ત્વ અને ચેતન તત્ત્વ એમ દ્વૈત સ્વીકારાયું છે.

સૃષ્ટિ-ઉત્પત્તિવિષયક અદ્વૈતવેદાંતનો દૃષ્ટિકોણ સમજવા માટે આ કારિકા પરનું શાંકરભાષ્ય જુઓ :—

सतां विद्यमानानां स्वेनाविद्याकृतनामरूपमायास्वरूपेण सर्वभावानां विश्वतैजसप्राज्ञभेदानां प्रभव उत्पत्तिः । वक्ष्यति च "वन्ध्या-पुत्रो न तत्त्वेन मायया वापि जायते" इति । यदि ह्यसतामेव जन्म

स्याद्ब्रह्मणोऽव्यवहार्यस्य ग्रहणद्वाराऽभावादसत्त्वप्रसङ्ग । दृष्टं च रज्जु-सर्पादीनामविद्याकृतमायाबीजोत्पन्नाना रज्ज्वाद्यात्मना सत्त्वम् । न हि निरास्पदा रज्जुसर्पमृगतृष्णिकादयः क्वचिदुपलभ्यन्ते केनचित् । यथा रज्ज्वां प्राक्सर्पोत्पत्तेः रज्ज्वात्मना सर्पः सन्नेवासीत् एवं सर्वभावानामुत्पत्तेः प्राक्प्राणबीजात्मनैव सत्त्वम् । इत्यतः श्रुतिरपि वक्ति "ब्रह्मैवेदम्" (मु उ. २-२-१२) "आत्मैवेदमग्र आसीत्" (बृ. उ. १-४-१) इति ।

सर्वं जनयति प्राणश्चेतोऽंशूनशव इव रवेश्चिदात्मकस्य पुरुषस्य चेतोरूपा जलार्कसमाः प्राज्ञतैजसविश्वभेदेन देवतिर्यगादि देहभेदेषु विभाव्यमानश्चेतांशवो ये तान्पुरुषः पृथग्विषयभावविलक्षणानग्नि-विस्फुलिङ्गवत् सलक्षणाञ्जलार्कवच्च जीवलक्षणांस्त्वितरान्सर्वभावान्प्राणो बीजात्मा जनयति "यथोर्णनाभिः" (मु. उ. १-१-७) "यथाग्ने-र्विस्फुलिङ्गाः" इत्यादिश्रुतेः ॥ ६ ॥

विभूतिं प्रसवं त्वन्ये मन्यन्ते सृष्टिचिन्तकाः ।
स्वप्नमायासरूपेति सृष्टिरन्यैर्विकल्पिता ॥७॥

અનુવાદ :—વળી બીજા સૃષ્ટિચિંતકો સૃષ્ટિને (દૈવી તત્ત્વની) વિભૂતિ માને છે, તો બીજા સૃષ્ટિને સ્વપ્ન-માયારૂપ કલ્પે છે.

વિવરણ :—विभूति—ઐશ્વર્ય, મહિમા. ઈશ્વરનું ઐશ્વર્ય સૃષ્ટિ દ્વારા પ્રગટ થાય છે, એટલે સૃષ્ટિ એ ઈશ્વરની વિભૂતિ છે, વિશિષ્ટ આવિર્ભૂતિ છે. ગીતાનો વિભૂતિયોગ સહેજે યાદ આવે. વિભૂતિ એ ઈશ્વરની દૈવીશક્તિ છે. પ્રો. કરમારકર આ મત ધરાવનારાને 'विभूतिवादिन्' તરીકે ઓળખાવે છે.

स्वप्नमायासरूपा :—સૃષ્ટિ સ્વપ્ન જેવી છે, માયા, ઇન્દ્રજાળ-જાદુ-જેવી છે એવો મત ઘણા પ્રાચીન સમયથી છે. પરંતુ એની પાછળ સૃષ્ટિની અદ્‌ભુતતા, વિચિત્રતા, પરિવર્તનશીલતા જેવાં લક્ષણો વિશેષ કારણભૂત હતાં. ગૌડપાદ કે શંકર જે તાત્ત્વિક અર્થમાં સૃષ્ટિને 'માયામાત્ર' કહે છે તે અર્થમાં-એક માત્ર બ્રહ્મ જ સત્ય અને તે સિવાયનું અન્ય સર્વ કાંઈ ભાસમાન જ છે, વિતથ છે, પારમાર્થિક સત્તા વિનાનું છે તેવા સ્પષ્ટ અર્થમાં જ, આ સર્વ સૃષ્ટિચિંતકો સૃષ્ટિને સ્વપ્નમાયારૂપ ગણતા ન હશે. જો કે બહુ સંભવ છે કે ગૌડપાદની નજર સમક્ષ સૃષ્ટિને સ્વપ્ન-

માયાસમ ગણનારા બૌદ્ધદર્શનો હશે જ. પ્રો. કરમારકર કહે છે, 'The स्वप्नमायावादिन्s are undoubtedly the Mahāyāna Buddhists who deny the existence of बाह्यार्थ. They are referred to in Brahmasūtra (II. 2. 29, वैधर्म्याच्च न स्वप्नादिवत् ।).

પ્રો. ભટ્ટાચાર્ય કહે છે, 'This view is held by some of the vedantists including our teacher.' એટલે એમના મતે ગૌડપાદ સૃષ્ટિને સ્વપ્ન-માયારૂપ ગણે છે, તો પછી સૃષ્ટિની કોઈને કોઈ પ્રક્રિયા-ભલે માયિક-નો સ્વીકાર ગૌડપાદ કરે છે એમ કહેવાય. અને તેથી માયામય સૃષ્ટિ અને તેનો ઉત્પન્ન કરનાર માયિન્ એમ દ્વૈતનો સ્વીકાર થએલો પણ ગણાય તો પછી एकमेव आत्मतत्त्व અને अजाति નો સિદ્ધાન્ત રહ્યો જ ક્યાં ? ઊલટું, સર્વ સૃષ્ટિ વિશેની અટકળોને અતાર્કિક ગણાવી સૃષ્ટિ જ નથી, તો પછી ઉત્પત્તિની કલ્પના કેવી, એમ કહીને अजातिवादનું प्रतिपादन કરવાનો જ ગૌડપાદનો પરિશ્રમ છે. પરંતુ એ સાચું છે કે સૃષ્ટિની અજાતિ-અનુત્પત્તિ ની પ્રતીતિ आत्मैकत्वના જ્ઞાન વિના થતી નથી. તેથી વ્યાવહારિક ભૂમિકામાં રહીને સૃષ્ટિને ગૌડપાદે 'માયામાત્ર' કહેવી પડે છે, જો કે ગૌડપાદનું લક્ષ્ય એ મર્યાદાને ઓળંગીને 'अजाति' સિદ્ધાન્તનું દઢીકરણ કરવાનું જ રહ્યું છે; અને એ દષ્ટિએ શંકરાચાર્ય કરતાં પણ ગૌડપાદનો અભિગમ નકારાત્મક-Negative-તથા અંતિમવાદી-extremist-છે. કેવળ આત્મતત્ત્વ સિવાય અન્ય કશાય વિકલ્પને એમની વિચારધારામાં લેશમાત્ર મહત્ત્વ નથી. કેવલાદ્વૈતવેદાંતીઓમાં એથી ગૌડપાદાચાર્ય બધી રીતે પ્રથમ છે. અને એટલે માયાના સ્વરૂપનો વિચાર, જેને શાંકરવેદાંતમાં અવકાશ મળ્યો છે અને જેને શંકરના અનુગામી પદ્મપાદ, સુરેશ્વર કે વાચસ્પતિ જેવાઓએ વિકસાવ્યો છે, તેનું અહીં કોઈ સ્થાન નથી.

શંકરાચાર્ય આ કારિકાના ભાષ્યમાં માયાનો અર્થ જાદુ લઈ ભારતના પ્રખ્યાત દોરડાના જાદુ-Indian rope trick-નું દષ્ટાન્ત આપે છે. જાદુગર આકાશમાં દોરડું ફેંકી, તે આલંબન રહિત દોરડા ઉપર શસ્ત્રસહિત ચડી, દષ્ટિ મર્યાદાની બહાર જઈને, શરીરના ટુકડે ટુકડા થઈને પડે અને ફરી ઊભો થઈ જાય ! આ બધો જાદુનો ખેલ કરનાર જાદુગર તો ખરેખર દોરડા ઉપર ચડ્યો જ ન હોય; એ તો નિર્લિપ્ત ઊભો જ હોય ! તાત્પર્ય કે જાગ્રત્, સ્વપ્ન, સુષુપ્તિ આદિમાં રહેતો લાગતો આત્મા ખરેખર તો તુરીયમાં જ સ્થિત હોય જુઓ કારિકા પરનું શાંકરભાષ્ય :—

न हि मायाविन सूत्रमाकाशे निक्षिप्य तेन सायुधमारुह्य चक्षुर्गोचरतामतीत्य युद्धेन खण्डशश्छिन्न पतित पुनरुत्थित च पश्यता तत्कृतमायादिसतत्त्वचिन्तायामादरो भवति । तथवात्र मायाविन सूत्रप्रसारणसमः सुषुप्तस्वप्नादिविकासस्तदारूढमायाविममश्च तत्स्थः प्राज्ञतैजसादिः । सूत्रतदारूढाभ्यामन्य परमार्थमायावी स एव भूमिष्ठो मायाच्छन्नोऽदृश्यमान एव स्थितो यथा तथा तुरीयाख्य परमार्थतत्त्वम् ।

અહીં 'अन्यै विकल्पिता' કહ્યું છે, એટલે એમ માનવાને કારણ છે કે જે અર્થમાં ગૌડપાદ 'मायामात्र' કહે છે તે અર્થમાં આ સૃષ્ટિચિન્તકો સૃષ્ટિને 'स्वप्नमायासरूपा' ન માનતા હોય.

જાગ્રત્‌ના પદાર્થો જ સ્વપ્નમાં સ્થાન લે છે, એ દૃષ્ટિએ સ્વપ્નમાં એક પ્રકારની સત્યતા છે, અને જાદુ–મન્ત્રના અર્થની 'માયા'માં ય મન્ત્રાદિની સત્યતા છે જ, આવી મતલબનો અર્થ આનન્દગિરિ આપે છે. મને પોતાને આ બહુ પ્રતીતિકર, અને ગૌડપાદને આ જ અભિપ્રેત હોય એમ, લાગતું નથી.

જુઓ આનન્દગિરિ :—जाग्रद्दृतानामर्थानामिव स्वप्ने प्रथनात्तस्य सत्यत्व मायायाश्च मण्यादिलक्षणाया सत्यत्वाङ्गीकारादनयोर्विकल्पयोसिद्धाद्वैषम्यमुन्नेयम ।

સ્વામી ગમ્ભીરાનન્દ આનન્દગિરિનો મુદ્દો આ રીતે સ્પષ્ટ કરે છે :

This differs from the vedantic position in believing that dream is true so far as it reflects the realities of the waking and that the incantations etc. conjuring up magical illusions, are themselves true, though the magic is false

इच्छामात्रं प्रभोः सृष्टिरिति सृष्टौ विनिश्चिताः ।
कालात्प्रसूतिं भूतानां मन्यन्ते कालचिन्तकाः ॥ ८ ॥

અનુવાદ :–સૃષ્ટિ પ્રભુની માત્ર ઇચ્છા છે, એમ (કેટલાક) સૃષ્ટિ અંગે નિશ્ચિત મતવાળા છે; કાળમાંથી ભૂતોની ઉત્પત્તિ છે એમ કાલચિન્તકો માને છે.

વિવરણ :—પ્રભુનું એક વિશેષણ 'સત્યસંકલ્પ' છે, એટલે જે કાંઈ સંકલ્પ કે ઈચ્છા ઈશ્વર કરે તે પ્રમાણે બને. સંકલ્પ, ઈચ્છા વગેરે મનુષ્યનાં લક્ષણો છે, એટલે મનુષ્ય ઈશ્વરને પણ એવાં લક્ષણોથી યુક્ત માને છે। સૃષ્ટિ-ઉત્પત્તિ વિશે કલ્પના કરતા પહેલાં મનુષ્ય પોતાની શક્તિ-વૃત્તિને અનુરૂપ ઈશ્વરની કલ્પના કરે છે. કોઈ બાહ્ય ઉપાદાન વિના કેવળ ઈચ્છા દ્વારા જ આ સમગ્ર બ્રહ્માંડનું ઈશ્વરે સર્જન કર્યું છે અને આથી આ ઈશ્વરેચ્છાનિર્મિત સૃષ્ટિ મિથ્યા નથી પણ સત્ય છે, એવું કેટલાક માને છે. આ મતના સમર્થનમાં શ્રુતિ છે: सोऽकामयत बहु स्या प्रजयेय।

સગુણ ઈશ્વર અને જગતની સત્યતામાં શ્રદ્ધા ધરાવનારાને આ મત અનુકૂળ છે, અને આથી જ કુરનારાયણ આને સિદ્ધાંતપક્ષનો મત માને છે. આનંદગિરિ આ માન્યતાવાળાને ईश्वरवादिन्' કહે છે. જુઓ: तथा भगवतः सृष्टः सङ्कल्पमात्रा न तदतिरिक्ता काचिदस्तीति केषांचिदीश्वरवादिना मतमित्यर्थः।

कालचिन्तका '—કાલ–Time–ની વિભાવના વિના આપણે સૃષ્ટિપ્રક્રિયાને સમજાવી શકતા નથી. ભૂત, વર્તમાન અને ભાવિ એમ ત્રિકાલથી પરિચ્છિન્ન આપણી સર્વ કલ્પના અને વ્યવહારો છે આમ કાલ એક મહાન પરિબળ છે, અને તેને સૃષ્ટિનું આદિકારણ માનનાર કાલચિન્તકો છે કાલચિન્તકો તે જ્યોતિષીઓ એમ કેટલાક માને છે બીજા પ્રકરણની ચોવીસમી કારિકામાં काल. इति कालविद.' એમ કહ્યું છે, તેને સમજાવતાં આનંદગિરિ કહે છે, 'काल परमार्थ इति ज्योतिर्विद'' ગીતામાં કૃષ્ણ પોતાને કાલસ્વરૂપ તરીકે ઓળખાવે છે, कालोऽस्मि लोकक्षयकृत्प्रवृद्धो..। (ભ ગી ૧૧–૩૨) પ્રૌ. ભટ્ટાચાર્ય નોંધે છે, 'They are Astronomers.' ગૌડપાદને જ્યોતિર્વિદો જ અહીં અભિપ્રેત છે એમ આપણે નિ:શંકપણે કહી શકતા નથી ગમે તેમ પણ પ્રાચીન સમયમાં કાલતત્ત્વનું પ્રભુત્વ માનનારા ફિલસૂફોનો અહીં નિર્દેશ છે.

શ્વેતાશ્વતર ઉપનિષદમાં કાલતત્ત્વને માનનારાનો નિર્દેશ આ રીતે છે—

कालः स्वभावो नियतिर्यदृच्छा भूतानि योनिः पुरुष इति चिन्त्या।
संयोग एषां न त्वात्मभावादात्माप्यनीशः सुखदुःखहेतोः॥ (१/२)
स्वभावमेके कवयो वदन्ति कालं तथान्ये परिमुह्यमानाः। (६/१)·

મહાભારત પણ કાળની સર્જનાત્મક અને સંહારાત્મક શક્તિ વિશે આ પ્રમાણે કહે છે —

कालः पचति भूतानि कालः संहरते प्रजाः ।
कालः सुप्तेषु जागर्ति कालो हि दुरतिक्रमः ॥

भोगार्थं सृष्टिरित्यन्ये क्रीडार्थमिति चापरे ।
देवस्यैष स्वभावोऽयमाप्तकामस्य का स्पृहा ॥ ९ ॥

અનુવાદ :—કેટલાક માને છે કે સૃષ્ટિ ભોગને માટે છે. તો વળી બીજા ક્રીડા માટે છે એમ માને છે. દેવનો આ સ્વભાવ જ છે; આપ્તકામને શી સ્પૃહા હોય?

વિવરણ :—અગલી કારિકાઓમાં સૃષ્ટિની ઉત્પત્તિના કારણ–cause–વિશેના કેટલાક મતોનો નિર્દેશ છે, તો અહીં સૃષ્ટિની ઉત્પત્તિ માટેના પ્રયોજન અંગેની માન્યતાનો પ્રથમ પંક્તિમાં ઉલ્લેખ થયો છે કેટલાક સૃષ્ટિ ભોગને માટે છે એમ માને છે, તો કેટલાક ક્રીડાને માટે માને છે પ્રશ્ન થાય કે ભોગ કે ક્રીડા કોને માટે? જીવને માટે? પરંતુ જીવ પણ ઉત્પન્ન થયેલ સૃષ્ટિમાં જ ગણાય. આથી ભોગ અને ક્રીડા બંને ઈશ્વર પોતાને માટે જ કરે છે એમ કહેવું પડે કારિકાની બીજી પંક્તિમાં જણાવ્યું છે કે સૃષ્ટિ એ દેવ–જ્યોતિર્મય પરમાત્મા–નો સ્વભાવ જ છે, અને જેની સર્વકામના પૂર્ણ છે તેવા ઈશ્વરને શાની ઇચ્છા હોય?

શંકરાચાર્યના અર્થઘટન પ્રમાણે 'દેવનો આ સ્વભાવ છે' એ ત્રીજું ચરણ ભોગ-પ્રયોજનવાદી અને ક્રીડા-પ્રયોજનવાદીના પક્ષમાં રહેલો દોષ બતાવે છે; અને 'આપ્તકામને તો ઇચ્છા જ ક્યાંથી હોય?' એ ચોથું ચરણ સર્વ (આગળ જણાવેલા) ઉત્પત્તિવિષયક મન્તવ્યોમાં રહેલો દોષ બતાવે છે ઈશ્વરવાદીઓ 'आप्तकाम' ઈશ્વરનું લક્ષણ છે એમ સ્વીકારે જ છે, આથી સૃષ્ટિની ઉત્પત્તિના કારણ તરીકે ઈશ્વરની 'ઇચ્છા'ને માનનારાની વિરુદ્ધ એ દલીલ થઈ શકે કે તમે આપ્તકામ ઈશ્વર પર કામનાનું આરોપણ કરો છો આ જ કારણસર ભોગ કે ક્રીડાના પ્રયોજનને પણ સ્વીકારી શકાય એમ નથી જો કે ભોગ કે ક્રીડાને પ્રયોજન તરીકે સ્વીકારનાર પોતાના મતના સમર્થનમાં आत्मैवेदमग्र आसीदक एव । सोऽकामयत जाया मे स्यादथ प्रजायेय वित्तं मे स्यादथ कर्म कुर्वीयेति । (बृ उ १.४.१७) તથા

विश्वभुग्विश्वमायुस्त्व विश्वक्रीडारतिः प्रभुः । (मैत्री. उ. ५।१) लोकवत्तु लीलाकवल्यम् । (ब्र. सू. २।१।३३) જેવાં શાસ્ત્ર-વચનેાનેા આધાર મેળવી શકે છે. માનસશાસ્ત્રીય દૃષ્ટિએ આપણી નિર્હેતુક લાગતી ચેષ્ટા-ક્રીડાના મૂળમાં પણ આપણી અસંપ્રજ્ઞાત અપેક્ષાએા, અવ્યક્ત એષણાએા રહેલી હેાય જ છે વળી ભેાગ કે ક્રીડા જેવા શબ્દેા પણ મૂળભૂત રીતે તેા માનવ-વ્યવહારને લક્ષ્યમાં રાખીને જ પ્રયેાજાયેલા છે, એટલે કારણ અથવા પ્રયેાજન માટેનાં આપણાં આ પ્રકારનાં અનુમાનેા સાપેક્ષ જ રહેવાનાં.

શંકરાચાર્ય રજ્જુ-સર્પનું દૃષ્ટાંત આપી કહે છે કે અવિદ્યારૂપ સ્વભાવ 'સિવાય સૃષ્ટિના આભાસનું કેાઈ કારણ આપી શકાય તેમ નથી. છઠ્ઠા મન્ત્રમાં પ્રાન-આત્મા, ઈશ્વર એ સૃષ્ટિના પ્રભવ અને લયનું કારણ કહેવાયેા છે શંકરાચાર્યના મતે 'देवस्यैष स्वभावः'માં સ્વભાવ દ્વારા અવિદ્યા જ સૂચવાય છે; અને આ કારિકાની બીજી પંક્તિમાં કેાઈ અન્ય સૃષ્ટિચિંતકનેા અભિપ્રાય નહીં પણ ગૌડપાદનેા જ મત વ્યક્ત થયેા છે.

જુએા કારિકા પરનું શાંકરભાષ્ય—भोगार्थं क्रीडार्थमिति चान्ये सृष्टिं मन्यन्ते । अनयोः पक्षयार्दूषण देवस्यैष स्वभावोऽयमिति देवस्य स्वभावपक्षमाश्रित्य, सर्वेषां वा पक्षाणामाप्तकामस्य का स्पृहेति । न हि रज्ज्वादीनामविद्यास्वभावव्यतिरेकेण सर्पाद्याभासत्वे कारण शक्यं वक्तुम् ।

આનંદગિરિ કારિકા ૬થી કારિકા ૯ સુધીમાં વ્યક્ત થયેલાં કારણેા અને પ્રયેાજનેાની કલ્પના પાછળ માયા જ મૂળભૂત કારણ છે એમ સરસ રીતે વ્યક્ત કરે છે જુએા :—खल्वाप्तकामस्य परस्याऽऽत्मनो माया विना विभूति-ख्यापनमुपयुज्यते । न च स्वप्नमायाभ्या सारूप्यमन्तरेण स्वप्नमायासृष्टि-र्दृष्टु शक्यते । अवस्तुनोरेव तयोस्तच्छब्दप्रयोगात् । न च परमानन्द-स्वभावस्य परस्य विना मायामिच्छा सगच्छते । न हि तस्य स्वतोऽविक्रिय-स्येच्छादिभाक्त्वं युक्तम् । न च मायामन्तरेण भोगक्रीडे तस्योपपद्येते । ततो मायामयी भगवतः सृष्टिरित्यर्थः । यदुक्तं कालात्प्रसूतिं भूतानामिति तत्र ऽऽह-अधिष्ठानभूतरज्ज्वादीनां स्वभाववशाद्दतत्स्वाज्ञानादेव सर्पाद्याभासत्वं यथा परस्य स्वमायाशक्तिवशादाकाशाद्याभासत्वम् । आत्मन आकाशः सम्भूत इत्यादिश्रुतेः । न तु कालस्य भूतकारणत्व प्रमाणाभावादित्यर्थः ।

આગમ પ્રકરણની ૬ થી ૯ કારિકાઓમાં નિર્દિષ્ટ સૃષ્ટિની ઉત્પત્તિ અંગેનાં કારણો અને પ્રયોજનોના મતોનો ઉલ્લેખ કરી, શ્રી મહાદેવન્ શાંકરમતને અનુસરી કહે છે, 'Gauḍapāda disposes of these theories by saying that creation is God's nature or Māyā.'

આ અંગે ડૉ. એ. ડી. શાસ્ત્રી 'ગૌડપાદકારિકા–એક અધ્યયન'માં પોતાનો અભિપ્રાય દર્શાવતાં કહે છે, "શ્રી મહાદેવન્ 'સ્વભાવ' શબ્દને માયાના અર્થમાં લે છે તે બરાબર નથી. છેલ્લો અભિપ્રાય ગૌડપાદનો છે એમ માનવું પણ યોગ્ય નથી લાગતું."

આપણે ઉપર જોયું તેમ શંકરાચાર્ય તથા આનંદગિરિ જેવા અદ્વૈતવેદાંતીઓ 'સ્વભાવ'નો અર્થ અવિદ્યા, માયા કરે છે. એ સાચું છે કે અદ્વૈતવેદાંતમતે સૃષ્ટિનું પારમાર્થિક અસ્તિત્વ નથી; પરંતુ અહીં સર્વેશ્વર વિશેના છઠ્ઠા મંત્રના સંદર્ભમાં ઉત્પત્તિ અંગેના વિવિધ મતોનો નિર્દેશ થયો છે, એટલે અહીં સૃષ્ટિની ઉત્પત્તિ સમજવી હોય તો તે માયાને કારણે જ છે, એમ વેદાંત કહે એ સ્વાભાવિક છે. અન્ય મતો દર્શાવ્યા પછી આ કારિકાની બીજી પંક્તિમાં છેલ્લો અભિપ્રાય છે, અને પછી સાતમો મંત્ર શરૂ થાય છે, એટલે અંતિમ અભિપ્રાય એ સિદ્ધાંત–મત–ગૌડપાદનો–જ છે એમ જો સ્વીકારવામાં આવે તો 'દેવનો સ્વભાવ' તે અદ્વૈતવેદાંતીને મતે 'દેવની માયા' જ કહેવાય યાદ રાખવું ઘટે કે અદ્વૈત વેદાંત પ્રમાણે ઈશ્વર તે પરમ તત્ત્વ પરબ્રહ્મ નથી, પણ અપરબ્રહ્મ છે. ઈશ્વરને માયાશબલ બ્રહ્મ, કારણબ્રહ્મ કહે છે. અપરબ્રહ્મની વિચારણા માયાના ક્ષેત્રની, અપરા વિદ્યાની ગણાય આમ સ્વભાવયુક્ત ઈશ્વર તે જ માયાયુક્ત બ્રહ્મ આથી 'સ્વભાવ'નો સહજ રીતે વાચ્યાર્થ 'માયા' નથી થતો છતાં, ઉપર દર્શાવ્યું છે તે દૃષ્ટિએ, સ્વભાવ અને માયા સમાન ગણાયાં છે. આ દૃષ્ટિએ જ શ્રી મહાદેવન્ પણ શાંકરમતાનુસારી અર્થઘટન સ્વીકારે છે.

પ્રો. કરમારકરના મતે છેલ્લો અભિપ્રાય 'સ્વભાવવાદિન્'નો છે, નહીં કે ગૌડપાદનો; કારણ તેઓ કહે છે કે ગૌડપાદના અજાતિવાદમાં ઉત્પત્તિને કોઈ અવકાશ નથી, અવિદ્યાજનિત સૃષ્ટિને પણ નહીં. પરંતુ મને લાગે છે કે એ નોંધવું આવશ્યક છે કે ગૌડપાદે પણ—

मायामात्रमिदं द्वैतमद्वैतं परमार्थतः । (१–१७)

એમ કહીને, પરમાર્થતઃ અદ્વૈત ખરું, પણ વ્યાવહારિક સત્તાની ભૂમિકાએ આ દ્વૈતપ્રપંચને સમજાવવા 'માયા'નો નિર્દેશ કર્યો જ છે. આગળ સ્પષ્ટ કર્યું

છે તેમ ૭મા મન્ત્રના અનુસંધાનમાં થતી આ વિચારણા પારમાર્થિક ભૂમિકાની નથી.

માણ્ડૂક્યોપનિષદ પરના મધ્વાચાર્યના ભાષ્યના ટીકાકાર શ્રીનિવાસતીર્થ કહે છે કે 'इच्छामात्र' અને 'देवस्य स्वभाव' બન્ને સિદ્ધાન્તપક્ષના મત છે. મધ્વાચાર્ય તો કારિકા ૧૭ના 'मायामात्र' નો અર્થ પણ 'इच्छामात्र' કરે છે.

જુઓ શ્રીનિવાસીય :—

स्वप्नस्याज्ञानकार्यत्वाद्भगवतश्च सर्वज्ञत्व स्वप्नवत्सृष्टि:, इत्यत्र दूषण स्वप्नमायासरूपेत्यनुदितमायिपक्षस्यति द्रष्टव्यम् । (पृष्ठ-८)

अन्ये प्रच्छन्नबुद्धैर्मायिभिरेवा सृष्टि स्वप्नमायासरूपा स्वप्नपदार्थ--सृष्टिसदृशो ऐन्द्रजालिकमायासदृशो वा न यथार्थेति विकल्पिता निश्चिता इत्यर्थः । (पृष्ठ-१२)

વિશિષ્ટાદ્વૈત સંપ્રદાયના કુરનારાયણ જેઓ સમગ્ર આગમ પ્રકરણને શ્રુતિ માને છે, તે પણ ઉપરના અભિપ્રાયને સિદ્ધાંત મત ગણે છે જુઓ:—स्वमतमाह श्रुतिः देवस्येति । देवस्य क्रीडाशीलस्यैव लीलारूपोऽयं सृष्ट्यादिविषयः स्वभाव एव नान्यत्प्रयोजनमिति भावः ।

આ ચર્ચાસ્પદ કારિકામાં વ્યક્ત થયેલા છેલ્લા મત વિશે વિભિન્ન અભિપ્રાયો આપણે જોયા. મારી દૃષ્ટિએ આ સમગ્ર ચર્ચામાં મહત્ત્વના પ્રશ્નો આ છે— સૃષ્ટિવિષયક ૬થી ૯ કારિકામાં ઉત્પત્તિ અંગે ભિન્ન મતો દર્શાવાયા છે, તેમાં ગૌડપાદે પોતાનો કોઈ મત દર્શાવ્યો છે કે નહીં? અને જો દર્શાવ્યો હોય તો તે કઈ કારિકામાં, ક્યાં અને કયો?

આગળ પણ જણાવ્યું છે તેમ, હું માનું છું કે આ પ્રશ્નને સાચી રીતે સમજવા માટે એક અગત્યનો મુદ્દો—જે માણ્ડૂક્યોપનિષદ્ અને તેના પરની કારિકાઓને સમજવામાં ચાવીરૂપ બને છે, અને જે કેટલાક વિદ્વાનોએ નોંધ્યો નથી તે–એ છે કે શંકરાચાર્યની તત્ત્વચર્ચામાં જેમ વ્યાવહારિક સત્ય–Empirical truth–અને પારમાર્થિક સત્ય–Absolute truth–ની ભૂમિકા છે, તેવી જ ભૂમિકા, કક્ષાને લક્ષ્યમાં રાખીને જ, ગૌડપાદે પોતાની તત્ત્વવિચારણામાં રજૂ કરી છે. ગૌડપાદને મતે અદ્વૈત આત્મ-તત્ત્વ અને 'અજાતિ' જ અંતિમ સત્ય છે એ

કલ્પાય; પરંતુ એ દૃષ્ટિએ જ વિચારીએ તો આત્માના પ્રથમ ત્રણ પાદની ચર્ચા નિરર્થક ઠરે છે અને ગૌડપાદે એ પાદની સમજૂતી માટે શ્રમ લેવાની જરૂર જ ન હતી. પણ એમ નથી ઉપાસનાની દૃષ્ટિએ વ્યાવહારિક ભૂમિકાએ ત્રણ પાદની ચર્ચાને ગૌડપાદ આવશ્યક ગણે છે; એટલું જ નહીં પણ જ્યાં માણ્ડૂક્યોપનિષદ્‌માં આત્માના ત્રણ પાદોનાં 'સ્થાન'નો ઉલ્લેખ નથી, ત્યાં પણ તે બૃહદારણ્યક જેવા ઉપનિષદ્‌ને અનુસરીને વિશ્વ, તૈજસ અને પ્રાજ્ઞનાં અનુક્રમે દક્ષિણાક્ષિ, મન અને હૃદય એમ દેહગત સ્થાનો પણ દર્શાવે છે. આત્માના પહેલા ત્રણ પાદ કે જેમાં સૃષ્ટિનો ક્રમશઃ સ્થૂલ, સૂક્ષ્મ કે બીજરૂપે નિર્દેશ છે તેના વિશે વાત કરે છે અને તે સ્થળે સૃષ્ટિ ઉત્પત્તિનો વિરોધ કરતા નથી પરંતુ પ્રાજ્ઞ–ઈશ્વર–માં સૃષ્ટિ બીજરૂપ છે, એમ કહે છે પ્રાજ્ઞ–ઈશ્વર બીજનિદ્રાયુત છે એમ સ્પષ્ટ કહે છે એટલે બીજ–નિદ્રા દ્વારા એને અવિદ્યા, માયા જ અભિપ્રેત છે, એમાં કોઈ સંદેહ નથી. ગૌડપાદ તો માણ્ડૂક્યોપનિષદ્‌ના મંત્રોનો આધાર લઈ, તેના અનુસંધાનમાં પોતાની કારિકા ગોઠવી, સાતમા મંત્રમાં નિર્દિષ્ટ ચતુર્થ–તુરીય–નિર્વિશેષ આત્મતત્ત્વ જ્યાં પ્રપંચનો સર્વથા અભાવ છે તેની પ્રતિષ્ઠા કરી, એમાંથી સહજ રીતે ફલિત થતા પોતાના અજાતિમતનું પ્રતિપાદન કરે છે. આમ સૃષ્ટિસર્જક, સગુણ, સર્વેશ્વરની તાત્ત્વિક દૃષ્ટિએ, નિમ્ન એવી વ્યાવહારિક ભૂમિકા પરથી તુરીય–બ્રહ્મ–ના પરમોચ્ચ પારમાર્થિક શિખર પરના વેગીલા આરોહણનું દર્શન આપણને અહીં થાય છે. આથી ધ્યાનમાં રાખવું જોઈએ કે ગૌડપાદે કારિકાનું વિભાજન પ્રથમ આગમ પ્રકરણમાં આ ભૂમિકાને લક્ષ્યમાં રાખીને કર્યું છે એટલે જ આત્માના ત્રણ પાદ-વિષયક ઉપનિષદ્–મંત્રો પછી આ કારિકા ગૌડપાદે મૂકી છે અને એમાં વ્યાવહારિક કક્ષાએ સૃષ્ટિ–ઉત્પત્તિ અને ઈશ્વરને સ્વીકારીને અન્ય મતોનો ઉલ્લેખ કરી, પોતાનો મત પણ દર્શાવ્યો જ છે એમ મારું માનવું છે.

૬ થી ૯ કારિકાઓમાં છઠ્ઠી કારિકાની પહેલી પંક્તિ '**प्रभवः सर्वभावानां सतामिति विनिश्चयः।**'માં અસ્તિત્વ ધરાવતા સર્વ પદાર્થોનું કોઈ પ્રભવ–કારણ હોવું જ જોઈએ એ સર્વસામાન્ય–અલબત્ત વ્યવહારકક્ષાનો–નિશ્ચિત મત છે એમ જણાવીને સૃષ્ટિરચના અંગે ત્યારની અટકળો વિશે, વિશેષ ચર્ચા કર્યા વિના, વાત કરે છે સામાન્ય રીતે બીજાના મતોને તેમણે '**अन्ये मन्यन्ते**', '**अन्यैर्विकल्पिता**' તથા '**अन्ये**' '**अपरे**' જેવા શબ્દોથી દર્શાવ્યા છે. આ મતોમાં પરસ્પર સંપૂર્ણ વિરોધ છે એવું પણ નથી. સૃષ્ટિના કારણ કે સ્વરૂપ તરીકે મનાતા પ્રાણ, પુરુષ, ઈશ્વરની વિભૂતિ, '**स्वप्नमायासरूपा**' ઈશ્વરની ઇચ્છા' કે 'કાલ' તત્ત્વ અને સૃષ્ટિપ્રયોજન માટે 'ભોગ' કે 'ક્રીડા'નો તેઓ ઉલ્લેખ કરે

છે. પછીથી ઉચ્ચ તાત્વિક ભૂમિકાએ સૃષ્ટિની કલ્પના જ નિરાધાર છે એમ પુરવાર કરવાના જ છે, એટલે અહીં કારિકા ૯ની છેલ્લી પંક્તિમાં 'अन्य' કે 'अपर' જેવા શબ્દો વિના, "देवस्यैव स्वभावोऽयमाप्तकामस्य का स्पृहा" એમ સ્પષ્ટ વિધાન સાથે જ વ્યાવહારિક સત્યની કક્ષાએ કરેલ સૃષ્ટિવિષયક વિચારણાનો ઉપસંહાર થાય છે. 'देवस्यैव स्वभाव.' એ ગૌડપાદનો અન્ય અટકળોને જવાબ છે; અને 'आप्तकामस्य का स्पृहा।' એ વિભૂતિ-(ઐશ્વર્ય) આવિષ્કરણ-શીલ ઈશ્વરવાદી, ઈશ્વરેચ્છાવાદી, અને ભોગ-ક્રીડા-પ્રયોજનવાદીઓની સામે સોંસરો સવાલ છે, જે પૂર્વપક્ષીઓની માન્યતાઓમાં રહેલા દોષો છતા કરે છે. આ સવાલ આપણે ગૌડપાદનો ન ગણીએ તો કોનો ગણીશું? વળી ગૌડપાદનો અહીં કોઈ મત વ્યક્ત થતો ન હોય, અને આ ભૂમિકાએ થતી ચર્ચામાં પણ ગૌડપાદ 'અજાતિ'ના આગ્રહી હોય તો એમણે નવમી કારિકા પછી ઉપર્યુક્ત સર્વ મતોના ખંડનાર્થે કોઇ કારિકા કેમ ન રચી?

ગૌડપાદનો 'देवस्यैव स्वभावः' દ્વારા એમ કહેવાનો આશય છે કે આ સૃષ્ટિ કોઈ ભિન્ન તત્ત્વમાંથી ઉત્પન્ન થયેલ, પરિણમેલ ભિન્ન, સ્વતંત્ર અસ્તિત્વ ધરાવતું તત્ત્વ નથી. દેવ-જ્યોતિઃસ્વરૂપ ઈશ્વર-નો સ્વ-ભાવ જ સૃષ્ટિ છે, સૃષ્ટિ—રૂપે દેખાય છે. ઈશ્વરનો સ્વભાવ કે પ્રકૃતિ એ કોઈ ઈશ્વરથી ભિન્ન તત્ત્વ નથી, જેમાંથી (સાંખ્યની જડપ્રકૃતિમાથી ઉદ્ભવે છે તેમ) ખરેખર સૃષ્ટિ ઉદ્ભવી હોય. ઈશ્વરનો સ્વ-ભાવ એ ઈશ્વરનો આવિર્ભાવ જ છે જેને આપણે સૃષ્ટિ કહીએ છીએ. એટલે વિશેષ તાત્વિક ઊંડાણથી વિચારીશું તો સમજાશે કે ઈશ્વરથી ભિન્ન, નિરપેક્ષ એવી સૃષ્ટિ જેવું છે જ નહી, કેવળ એક ઈશ્વરનું જ અસ્તિત્વ છે, જે 'બીજું' દેખાય છે તે, આભાસ જ છે વળી ઈશ્વર સર્વજ્ઞ છે, આપ્તકામ છે એટલે સૃષ્ટિના કોઈ પ્રયોજનની કલ્પના આપણે કરી શકીએ એમ નથી. આથી જેનુ કોઈ પ્રયોજન નથી, જે ઈશ્વરનો સ્વભાવ માત્ર છે, તે સૃષ્ટિ, તેનું કારણ, મનુષ્યની સમજમા આવે એમ નથી, તે અચિન્ત્ય છે, એમ જ કહેવું પડે. ખરેખર તો 'ઈશ્વરનો સ્વભાવ' એ સૃષ્ટિની ઉત્પત્તિ અંગેની આપણી મૂંઝવણનો કોઈ સ્પષ્ટ, અસંદિગ્ધ ઉકેલ કે ઉત્તર નથી. ઈશ્વરનો 'સ્વભાવ' કહો, 'પ્રકૃતિ' કહો કે 'માયા' કહો, વ્યાવહારિક સત્યની કક્ષાના દ્વૈતબુદ્ધિ-યુક્ત માનવને માટે તેનું સ્વરૂપ અને કારણ અગમ્ય જ રહે છે, એ ગૂઢ રહસ્યનું આવરણ આ ઉત્તરથી ભેદાતું નથી એટલે જ તો અદ્વૈતવેદાંતી શંકરાચાર્ય માયાના સ્વરૂપની ચર્ચા કરતાં એને सदसद्विलक्षणा, अनिर्वचनीया કહે છે. અન્ય સૃષ્ટિ-ચિન્તકો સૃષ્ટિને સત્ય માને છે, જ્યારે સૃષ્ટિ એ ઈશ્વરનો સ્વભાવ જ છે એમ

માનનાર સૃષ્ટિને ઈશ્વરથી ભિન્ન ગણતો નથી, એટલે કે જે સૃષ્ટિરૂપે-નાનારૂપે-ભાસે છે તે મિથ્યા છે, પરમાર્થતઃતો પરમાત્મા જ સત્ય છે [मायामात्रमिद द्वैतमद्वैतं परमार्थतः। (૧-૧૭)] આથી સૃષ્ટિ-કારણની ચર્ચામાં ગૌડપાદ 'સ્વભાવ' દ્વારા ઈશ્વરના સક્રિયકર્તૃત્વ કે પ્રયોજનને ટાળી દે છે. આના પછીની તરતની ઊંચી ભૂમિકા નિર્વિશેષ આત્માની જ આવે છે જ્યાં પ્રપંચનો ઉપશમ છે.

આગમ પ્રકરણ ઉપરાંત અન્યત્ર પણ ગૌડપાદને વ્યવહારકક્ષાએ રહી ઉત્પત્તિ અંગે વિચારવાના પ્રસંગો આવ્યા જ છે, તેના તરફ દૃષ્ટિપાત કરવાથી ઉપર્યુક્ત અર્થઘટનને સમર્થન મળે છે. વૈતથ્ય પ્રકરણ-૨ માં સૃષ્ટિના મૂળ કારણ માટેની અનેક માન્યતાઓનો નિર્દેશ કરતાં પહેલાં કહ્યું છે તે જુઓ:

प्राणादिभिरनन्तैस्तु भावैरेतैर्विकल्पितः ।

मायैष तस्य देवस्य यथायं मोहितः स्वयम् ॥ (૨-૧૯)

सव जनयति प्राणः... (૧-૬) સાથે પણ આ 'प्राणादिभि.'નો સંબંધ જોઈ શકાય છે. અહીં 'मायैष तस्य देवस्य' એ ગૌડપાદની જ ઉક્તિ છે એમાં તો કોઈ મતભેદ નથી! આની સાથે 'देवस्यैष स्वभावः'નું સામ્ય જુઓ. વૈતથ્ય પ્રકરણની આ કારિકા પણ જુઓ :—

कल्पयत्यात्मनात्मानमात्मा देवः स्वमायया ।

स एव बुध्यते भेदानिति वेदान्तनिश्चय ॥ (૨. ૧૨)

સ્વભાવ પ્રકૃતિ, અવ્યક્ત, માયા, અવિદ્યા વગેરેનો ઉલ્લેખ જગતના ઉત્પત્તિ-કારણ તરીકે વૈદિક સાહિત્ય તથા દર્શનશાસ્ત્રોમાં અનેકવાર જોવામાં આવે છે. દ્વૈતવાદી સાંખ્યદર્શન પ્રમાણે પુરુષ ઉપરાંત પ્રકૃતિ એ સ્વતંત્ર મૂળ તત્ત્વ છે, જે અચેતન છે અને પ્રસવધર્મી છે. સાંખ્યમાં ઈશ્વર કે બ્રહ્મનો સ્વીકાર નથી સાંખ્ય મત સિવાય, જ્યાં મૂળ કારણ તરીકે પ્રકૃતિને ઈશ્વર સાથે સંલગ્ન ગણવામાં આવે છે ત્યાં તે ઈશ્વરની શક્તિ કે ધર્મ, કે સ્વભાવરૂપ પ્રયોજાયેલી જોવામાં આવે છે. જેઓ સગુણ ઈશ્વરથી પર નિર્ગુણ અદ્વૈત બ્રહ્મને પરમ સત્ય માને છે, તેઓ સૃષ્ટિની પારમાર્થિક સત્તા સ્વીકારતા નથી એટલે ઉપર જણાવેલ ઈશ્વરનો સ્વભાવ કે પ્રકૃતિ તેમની દૃષ્ટિએ માયાથી ભિન્ન નથી. આ ચર્ચાના સંદર્ભમાં ઈશ્વરની પ્રકૃતિ વિશેના ભગવદ્ગીતાના ઉલ્લેખો વિચારવા જેવા છે. જુઓ :—

अजोऽपि सन्नव्ययात्मा भूतानामीश्वरोऽपि सन् ।
प्रकृतिं स्वामधिष्ठाय संभवाम्यात्ममायया ॥ (अ. ४–६)

दैवी ह्येषा गुणमयी मम माया दुरत्यया ।
मामेव ये प्रपद्यन्ते मायामेतां तरन्ति ते ॥ (अ. ७–१४)

सर्वभूतानि कौंतेय प्रकृतिं यान्ति मामिकाम् ।
कल्पक्षये पुनस्तानि कल्पादौ विसृजाम्यहम् ॥ (अ. ९–७)

प्रकृतिं स्वामवष्टभ्य विसृजामि पुनः पुनः ।
भूतग्राममिमं कृत्स्नमवशं प्रकृतेर्वशात् ॥ (अ. ९–८)

मयाऽध्यक्षेण प्रकृतिः सूयते सचराचरम् ।
हेतुनानेन कौंतेय जगद्विपरिवर्तते ॥ (अ ९–१०)

આ ઉપરાંત શ્વેતાશ્વતર ઉપનિષદ્‌ના પ્રસ્તુત વિચારણા સાથે સંબદ્ધ શ્લોકો પણ નોંધપાત્ર છે.

જુઓ:—मायां तु प्रकृतिं विद्धि मायिनं तु महेश्वरम् ।
तस्यावयवभूतैस्तु व्याप्तं सर्वमिदं जगत् ॥ (८–२०)

स्वभावमेके कवयो वदन्ति कालं तथान्ये परिमुह्यमानाः ।
देवस्यैष महिमा तु लोके येनेदं भ्राम्यते ब्रह्मचक्रम् ॥ (६–२१)

न तस्य कार्यं करणं च विद्यते न तत्समश्चाभ्यधिकश्च दृश्यते ।
परास्य शक्तिर्विविधैव श्रूयते स्वाभाविकी ज्ञानबलक्रिया च ॥
(६–८)

माण्डूक्योपनिषद् :—

नान्तःप्रज्ञं न बहिष्प्रज्ञं नोभयतःप्रज्ञं न प्रज्ञानघनं न प्रज्ञं नाप्रज्ञं । अदृश्यमव्यवहार्यमग्राह्यमलक्षणमचिन्त्यमव्यपदेश्यमेकात्मप्रत्ययसारं प्रपञ्चोपशमं शान्तं शिवमद्वैतं चतुर्थं मन्यन्ते स आत्मा स विज्ञेयः ॥७॥

અનુવાદ :—(જ્ઞાનીઓ) ચોથા (પાદ)ને ન અન્તઃપ્રજ્ઞ, ન બહિષ્પ્રજ્ઞ, ન બન્ને તરફના (અન્તઃ કે બહિઃ) જ્ઞાનવાળો, ન ઘન-પ્રજ્ઞાવાળો, ન પ્રજ્ઞાયુક્ત કે ન પ્રજ્ઞાવિહીન; અદૃશ્ય, (જેની સાથે કોઈપણ રીતે) વ્યવહાર ન કરી શકાય, જેવું (મન-ઇન્દ્રિયાદિ

વડે) ગ્રહણ ન કરી શકાય, જેનું કોઈ લક્ષણ નથી, (જેના વિશે મનથી) વિચારી ન શકાય, જેને (વાણી વડે) વર્ણવી ન શકાય, જે એક આત્માની અનુભૂતિના સારરૂપ છે, જ્યાં પ્રપંચ (સૃષ્ટિ)નું શમન થયું છે, (જે) શાન્ત, કલ્યાણરૂપ અને દ્વૈતવિહીન છે એવું માને છે; તે (જ) આત્મા (છે), તેને જાણવો જોઈએ. (૭)

વિવરણ:—વાણીથી જેને વર્ણવી ન શકાય એવા આત્મતત્ત્વને સમજાવવાનો માણ્ડૂક્યોપનિષદ્ અહીં અત્યંત અર્થગર્ભ શબ્દો દ્વારા પ્રયત્ન કરે છે આ અતિસુંદર ગદ્યમન્ત્રમાં આવતું નકારનું આવર્તન, તેનો રણકો માનવ બુદ્ધિની મર્યાદા અને આત્મતત્ત્વની અપરિમેયતાની પ્રતીતિ કરાવે છે. ભાસમાન સૃષ્ટિ અને તેના આપણે કલ્પેલા સર્જક વિશેની આપણી સમજ, આપણે પ્રયોજેલાં વિશેષણો, કે આપણે બાંધેલી વ્યાખ્યા શુદ્ધ સત્ય–Absolute truth–પર પ્રતિષ્ઠિત નથી. ગુણ–નિર્ગુણ, સત્–અસત્ આદિ દ્વન્દ્વોની આપણી સમજ, આપણી સમક્ષ દેખાતી સૃષ્ટિ પર આધારિત, આપણને પ્રાપ્ત ઇન્દ્રિયો રૂપી ઉપકરણોએ સૃષ્ટિના પદાર્થના કરેલા ગ્રહણ પર આધારિત જ છે અને એટલે આપણી સમજ અને આપણાં તારવેલા મન્તવ્યો આખરે તો સાપેક્ષ–Relative–જ રહે છે. મિથ્યા વસ્તુનો આધાર લઈ તારવેલા સિદ્ધાન્તો શુદ્ધ તાત્ત્વિક દૃષ્ટિએ ખોટા ઠરે છે. સંનિષ્ઠ તત્ત્વદર્શી માટે સત્ય, કેવળ શુદ્ધ સત્યથી સ્હેજ પણ ન્યૂન સ્વીકાર્ય ન જ હોઈ શકે અને આથી ઉપનિષદ્કારે આ મન્ત્રમાં પરમાત્મતત્ત્વના સ્વરૂપને આપણી મર્યાદા, આપણા ગૃહીતો અને સાપેક્ષતાથી શક્ય એટલું અસ્પૃષ્ટ રાખીને વાણીની અદ્ભુત ચોકકસાઈ દ્વારા સમજાવવાનો પ્રયત્ન કર્યો છે.

પ્રથમ મન્ત્રમાં આત્માને ચતુષ્પાદ કહ્યો છે. જાગ્રત્, સ્વપ્ન અને સુષુપ્તિ અવસ્થાના આત્માના ત્રણ પાદની ચર્ચા કરી. હવે ચોથા પાદમાં આત્માના અસલ સત્ય સ્વરૂપની ઓળખ આપવામાં આવે છે

ત્રીજો પાદ 'પ્રાજ્ઞ' તે 'ઈશ્વર' જ છે શંકરાચાર્ય કહે છે કે કારણદૃષ્ટિએ વિચારતા જે પ્રાજ્ઞ છે તે જ વ્યાવહારિક, સાપેક્ષતારહિત, કાર્ય–કારણનિરપેક્ષ દૃષ્ટિએ જોતા શુદ્ધ સ્વરૂપે चतुर्थ–तुरीय–તરીકે ઓળખાય છે. જુઓ :—
तामवीजावस्था तस्यैव प्राज्ञशब्दवाच्यस्य तुरीयत्वेन देहादिसम्बन्धरहिता पारमार्थिकी पृथग्वक्ष्यति । शाङ्करभाष्य–कारिका १–२. આમ અહીં "ઈશ્વર'ના વિચારથી ય આ ઉપનિષદ્ આગળ જાય છે. શ્રી રાધાકૃષ્ણન્ તો કહે છે, "It is the first time in the history of thought that the distinction between Absolute and God, Brahman and

Īśvara, Turiya and Prājna is elaborated.' (The Principal Upaniṣads—S. Radhakrishnan.)

ચતુર્થ માટે ગૌડપાદ તુરીય અને તુર્ય એમ બન્ને શબ્દ વાપરે છે. ધ્યાનમાં રાખવું કે આ ચોથો પાદ એ ચતુષ્પાદ આત્માનો એક ભાગ નથી. પહેલા ત્રણ પાદમાં આત્માનો પાદશઃ-વિભાગશઃ-પરિચય થાય છે, એટલે એ પૂર્ણ શુદ્ધ આત્માનો સાચો, અખિલ પરિચય નથી. ચતુર્થ-તુરીય-એ પૂર્ણ સ્વરૂપ છે જે પ્રથમ ત્રણમાં પણ અનુસ્યૂત છે જ, પણ અવિદ્યાને લીધે જાગ્રત્, સ્વપ્ન અને સુષુપ્તિરૂપે ભાસે છે. એ ત્રણ પાદથી પર તે ચતુર્થ છે. અને એટલે જ કહ્યુ છે કે તે ચતુર્થ અન્તઃપ્રજ્ઞ એટલે (સ્વપ્નનો) તૈજસ, બહિષ્પ્રજ્ઞ એટલે (જાગ્રત્‌નો) વૈશ્વાનર કે પ્રજ્ઞાનઘન એટલે (સુષુપ્તિનો અવિદ્યાબીજયુક્ત) પ્રાજ્ઞ નથી. અવિદ્યાને લીધે અખંડ આત્મા ત્રણ પાદ દ્વારા વ્યક્ત થતી ત્રણ અવસ્થા રૂપે વિભાજિત ભાસે છે. આ ત્રણે ય પાદોનો અહીં નિષેધ કરવામાં આવ્યો છે. આ ત્રણેય અવસ્થાનું 'પ્રજ્ઞત્વ' (cognition) એ મહત્ત્વનું લક્ષણ છે. જ્ઞાતા, જ્ઞેય અને જ્ઞાનની ત્રિપુટી આ ત્રણે અવસ્થામાં ક્યાંક સ્ફુટરૂપે તો ક્યાંક (સુષુપ્તિમાં) અસ્ફુટ, બીજરૂપે રહી છે જ. એટલે પૂર્ણ આત્માના પરિચય માટે 'પ્રજ્ઞા'ની પરિભાષા ઊણી ઊતરે છે. આત્મા એવું ચિત્-તત્ત્વ છે જેને જ્ઞાતા, જ્ઞેય, જ્ઞાન જેવા નામાભિધાનથી ઓળખી શકાય એમ નથી. આપણી સર્વ અવસ્થાની પ્રક્રિયામાં સૂક્ષ્મતમ રૂપે પણ પ્રજ્ઞા-પ્રજ્ઞપ્તિ-જાણવાપણું છે જેમાં જ્ઞાતૃ-જ્ઞેયનું દ્વન્દ્વ સૂક્ષ્મતમ રૂપે પણ રહ્યું છે જ. એટલે આત્માના સ્વરૂપને સમજાવવામાં, ઓળખાવવામાં આપણી અનુભૂતિમાં આવતી આ 'પ્રજ્ઞપ્તિ' કોઈ ને કોઈ રૂપે આત્માના લક્ષણ તરીકે આવી જાય એ દહેશત રહે છે જ અને એટલે જ માણ્ડૂક્ય ઉપનિષદ્ સાતમા મન્ત્રમાં પ્રથમ કહે છે કે આત્મા ઉપર જણાવ્યું તેમ બહિઃ, અન્તઃ કે ઘન પ્રજ્ઞાવાળો તો નથી જ, એટલું જ નહીં તે 'उभयतः प्रज्ञ' જાગ્રત્ અને સ્વપ્ન (બહિઃ અને અન્તઃ) એમ બે અવસ્થાના જ્ઞાનવાળો અથવા એ બે અવસ્થાની અન્તરાલ-વચ્ચેની-અવસ્થાવાળો પણ નથી. તે 'प्रज्ञ' એટલે કે બધા જ વિષયોનો એકી સાથે જ્ઞાતા પણ નથી, કે નથી તે 'अप्रज्ञ'-એટલે જડ પદાર્થની જેમ પ્રજ્ઞાવિહીન. શંકરાચાર્ય કહે છે :—नान्तःप्रज्ञमिति तैजसप्रतिषेधः। न बहिष्प्रज्ञमिति विश्वप्रतिषेधः। नोभयतःप्रज्ञमिति जाग्रत्स्वप्नयोरन्तरालावस्थाप्रतिषेधः। न प्रज्ञानघनमिति सुषुप्तावस्थाप्रतिषेधः बीजभावाविवेकरूपत्वात्। न प्रज्ञमिति युगपत्सर्वविषयप्रज्ञातृत्वप्रतिषेधः। नाप्रज्ञमित्यचैतन्यप्रतिषेधः। (कारिकाभाष्य।)

આ ચતુર્થપાદ—આત્મા अदृष्ट છે, એટલે જોવાયો નથી, જોઈ શકાય એમ નથી. અહીં કેવળ આંખનુ અદર્શનત્વ જ નહીં, પરંતુ સર્વજ્ઞાનેન્દ્રિયાતીતત્વ પણ અભિપ્રેત છે. अव्यवहार्यम्—જ્યાં ઇન્દ્રિયોના વ્યાપારને સ્થાન નથી એટલે કે જે ઇન્દ્રિયગોચર નથી તેની સાથે આપણે વિશ્વમાં કરીએ છીએ તેમાંનો કોઈપણ વ્યવહાર શકય નથી. આમ અદશ્ય છે એટલે જ અવ્યવહાર્ય બને છે. अग्राह्यम्—તે કર્મેન્દ્રિયોથી પણ ગ્રહી શકાય એમ નથી. अलक्षणम्—તેનુ કોઈ લક્ષણ એટલે કે લિંગ કે ચિહ્ન નથી. જે પદાર્થ જોઈ શકાતો ન હોય તે પદાર્થનુ કોઈ લિંગ હોય તો તે અનુમાનથી પણ પામી શકાય, પરંતુ આત્મા લક્ષણ વિનાનો હોવાથી અનુમેય પણ નથી એક વસ્તુથી બીજી વસ્તુને જુદુ પાડનારું લક્ષણ હોય છે, પરંતુ જ્યાં કેવળ એક માત્ર સર્વવ્યાપી આત્મતત્ત્વ જ છે, આત્મેતર કશું જ નથી, ત્યા ઇતરથી વ્યાવર્તક એવું લક્ષણ આત્માનુ કેવી રીતે સભવે? આથી જ તે અચિન્ત્ય—જેના વિશે ચિત્ત દ્વારા વિચાર કે કલ્પના પણ ન કરી શકાય એવો છે. અને એટલે તે 'अव्यपदेश्य'—એટલે કે વર્ણવી ન શકાય એવો છે. ચિત્તના વિચાર કે કલ્પનાના ક્ષેત્રમાં જે વસ્તુ ન હોય તેને માટે ભાષામાં કોઈ શબ્દ ન હોઈ શકે. ઉપર જણાવ્યુ તેમ આત્મા ચિત્તના ક્ષેત્રની બહાર છે, તો પછી વૈખરી ક્યાથી એને વર્ણવી શકે?

તો પછી આત્મા શુ અભાવાત્મક શૂન્યના છે? માણ્ડૂક્ય ઉપનિષદ્માં ઉપર જણાવેલા નિષેધાત્મક ઉચ્ચરણો પછી હવે વિધેયાત્મક (Positive) સૂર સંભળાય છે. તે 'एकात्मप्रत्ययसार'—એક માત્ર આત્માની અનુભૂતિસ્વરૂપ—છે. ઉપર કહ્યુ કે આત્મા ઇન્દ્રિયો વડે ગ્રહી શકાય એમ નથી, મનથી પમાય એમ નથી, અને છતા તે 'છે' જ અને તેના સિવાય અન્ય કશું જ નથી, તો તેને પામવો કેવી રીતે? મુશ્કેલી ક્યાં છે તે ઊંડુ વિચારતાં સમજાશે. 'તેના સિવાય અન્ય કશુ નથી તો તેને પામવો કેવી રીતે?' એ વાક્યમા વદતોવ્યાઘાત દોષ રહેલો છે. આત્મા સિવાય અન્ય નથી તો 'પામવાની ઈચ્છા કરનાર' આ 'અન્ય' કોણ? અવિદ્યાને કારણે જ આ 'અન્ય' ભાસે છે. પોતે 'અન્ય' છે, 'આત્માથી ભિન્ન છે' એવુ અજ્ઞાન દૂર કરે કે તરત 'હુ જ આત્મા છુ', અથવા 'હુ' એવુ છે જ નહીં, કેવળ એક માત્ર આત્મા જ છે, જે પોતે જ છે એવી અનુભૂતિ જ પ્રવર્તમાન રહે છે, તે જ આત્મા છે. આ સિવાય આત્માના સ્વરૂપને સમજાવવાની કોઈ બહેતર પદ્ધતિ નથી ઉપરના પ્રયત્નમાં પણ આખરે માયાથી આવૃત એવા આપણે આપણી વાણીના નિર્બળ સાધનથી ભૂમા—આત્મા—નુ સ્વરૂપ વર્ણવા પ્રયત્ન કરી રહ્યા છીએ, એટલે શુદ્ધ તર્કની દૃષ્ટિએ તો દોષ અને મર્યાદા રહેવાના જ.

માણ્ડૂક્યોપનિષદ્માં અજ્ઞેયવાદ–Agnosticism–નથી; કારણ આત્માનું આ વિધેયલક્ષણ આપીને જણાવ્યું છે કે આત્મતત્ત્વનો સાક્ષાત્કાર થઈ શકે છે– 'स आत्मा स विज्ञेयः ।' એમ સ્પષ્ટ કહ્યું છે. આત્મપ્રત્યય એટલે કે આત્માનુભૂતિ એ જ આત્માના અસ્તિત્વનું પ્રમાણ છે.

શંકરાચાર્ય પ્રમાણે —જાગ્રત્ વગેરે સ્થાનોમાં અનુસ્યૂત એક જ આત્મા છે એવી અવ્યભિચારી પ્રતીતિ થાય છે, તે આત્મપ્રતીતિથી તે અનુસરણીય છે, તેને અનુસરી શકાય છે; અથવા (ઉપર કહ્યું તેમ) એક માત્ર આત્મપ્રત્યય (અનુભૂતિ) જ તુરીયની પ્રાપ્તિ માટેનું પ્રમાણ (સાર) છે. આમ કહીને શંકરાચાર્ય આત્માનુભૂતિ માટેની ઉપાસના કરવાનો ઉપદેશ આપતા બૃહદારણ્યક ઉપનિષદ્નું વાક્ય ટાંકે છે : आत्मेत्येवोपासीत ।

પ્રો. વિધુશેખર 'एकात्मप्रत्ययसारम्' નો અનુવાદ કરે છે :—'The essence of the consciousness of the oneness of the self'.

શ્રી મહાદેવન્ આમ સમજાવે છે, 'The states of experience change, but the self remains unchanging as the one essence of knowledge (ekātmapratyayasāra)'

प्रपञ्चोपशमम्—પ્રપંચ એટલે સૃષ્ટિ, સંસાર. જ્યાં કેવળ આત્માનું જ અસ્તિત્વ છે ત્યાં સૃષ્ટિનો સંપૂર્ણ અભાવ જ છે. આત્મજ્ઞાન થતાં સૃષ્ટિનો ઉપશમ થઈ જાય છે. ઉપશમનો 'Cessation' એવો અનુવાદ પ્રો. વિધુશેખર તથા શ્રી મહાદેવન્ કરે છે, કેટલાક 'લય' એવો અર્થ પણ લે છે, પણ લયમાં ફરી ઉત્પત્તિની સંભાવના રહે છે, જ્યારે ખરેખર તો સૃષ્ટિનું કોઈ પારમાર્થિક અસ્તિત્વ અદ્વૈત વેદાંતને માન્ય જ નથી, એટલે સૃષ્ટિનો પૂર્ણ અભાવ જ યોગ્ય અર્થ લાગે છે. આગળ વર્ણવેલા ત્રણ પાદમાંથી પહેલા બેમાં સૃષ્ટિ અનુભવાય છે, ત્રીજા–સુષુપ્તિ–માં અવિદ્યાબીજરૂપે પણ સૃષ્ટિ રહી છે; એટલે હવે આ ચતુર્થમાં અવિદ્યાના અભાવે સૃષ્ટિના અસ્તિત્વમાત્રનો નિષેધ જ અભિપ્રેત છે.

તે આત્મતત્ત્વ शान्त અને शिव (Peaceful and blissful) છે. આપણી ઝંખના શાશ્વત શાન્તિની છે, અભીપ્સા પરમકલ્યાણની છે, અને આથી પરમતત્ત્વમાં આ બન્ને નિહિત છે, અથવા કહો કે આ આત્મતત્વ તે જ શાન્તિ અને કલ્યાણરૂપ છે, એમ ઉપનિષદ્ વર્ણવે તે સર્વથા ઉચિત જ છે. આ તત્ત્વ अद्वैत છે, એટલે ત્યાં આત્મા સિવાય અન્ય કશાનું ય કોઈ પણ પ્રકારનું, માયિક કે આભાસી પણ, અસ્તિત્વ નથી. આપણી જાગ્રત આદિ ત્રણેય અવસ્થાઓમાં

સંવિત્, ચૈતન્ય તો અનુસ્યૂત છે જ. સ્થૂળ કે સૂક્ષ્મ, કોઈ ને કોઈ સ્વરૂપમાં નાનાવિધ પદાર્થો કે કલ્પનોની લીલા સ્વાનુભૂતિની પીઠિકા પર જ ચાલ્યા કરે છે. એ લીલા પ્રજ્ઞાનિવૃત્તિ થતાં બંધ થઈ જાય, સમગ્ર પ્રપંચનો ઉપશમ થઈ જાય, પછી જે કાંઈ અવશિષ્ટ રહે છે, તે અદ્વૈત આત્મતત્ત્વ જ છે, જેની અનુભૂતિ કરનાર, જેનો પ્રમાતા, આત્મા-પોતે (self) સિવાય અન્ય 'દ્વિતીય' કોઈ હોતો જ નથી. આ ચતુર્થ પાદ-તુરીય અવસ્થા છે, આ શાશ્વત અવસ્થા છે.

શ્રી રાધાકૃષ્ણન્ બ્રહ્મનાં નકારાત્મક લક્ષણો વિશે કહે છે, 'Negative characters should not mislead us into thinking that Brahman is a non-entity.......Negative and positive characterisations are given to affirm the positivity of being.

To say that the nature of Brahman cannot be defined does not mean that it has no essential nature of its own. We cannot define it by its accidental features, for they do not belong to its essence. There is nothing outside it. As no inquiry into its nature can be instituted without some description, its svarūpa or essential nature is said to be sat or being, cit or consciousness and ānanda or bliss. These are different phrases for the same being. Self-being, self-consciousness and self-delight are one. It is absolute being in which there is no nothingness. It is absolute consciousness in which there is no non-consciousness. It is absolute bliss in which there is no suffering or negation of bliss.' (The Principal Upaniṣads — S Radhakrishnan).

ઉપર જણાવ્યું તેમ આત્મસ્વરૂપના આ વર્ણનમાં કાંઈક દોષ અને મર્યાદા અનિવાર્ય જ છે; કારણ કે પોતાનાથી ભિન્ન પદાર્થ, વિચાર કે સ્ફુરણનો અનુભવ કરીએ, અને એ અનુભૂતિ સાથે આપણે એકરૂપ થઈએ છીએ ત્યારે પણ આપણા સંવિત્‌ની સૂક્ષ્માતિસૂક્ષ્મ અવસ્થામાં ય ભાવ અને ભાવકનું દ્વૈત નિગૂઢ હોય જ છે; જ્યારે તુરીયમાં દ્વૈતનો આત્યંતિક અભાવ હોય છે. એટલે જ કહ્યું છે કે એક માત્ર આત્મના અસ્તિત્વની, એકત્વની પ્રતીતિ જ સારરૂપે રહે છે. આત્મા સિવાય આત્માનો પ્રત્યય કરનાર અન્ય કોઈ હોતો જ નથી. બીજાં ઉપનિષદો પણ

આત્મૈકત્વનું જ સમર્થન કરે છે જુઓ :—यत्र हि द्वैतमिव भवति तदितर इतर पश्यति....तदितर इतर विजानाति, यत्र त्वस्य सर्वमात्मैवाभूत्तत्केन क पश्येत्....केन क विजानीयात्—येनेद सर्वं विजानाति त केन विजानीयात्। स एष नेति नेत्यात्माऽगृह्यो... ।—(बृ. उप ४–५–१५).

'स विज्ञेयः'.—તેને જાણવો જોઈએ. ઉપરની ચર્ચા પરથી સમજાશે કે આત્મામાં જ્ઞાતા, જ્ઞેય અને જ્ઞાનનો ભેદ છે જ નહીં, ભેદબુદ્ધિથી આત્માનુભૂતિ થાય જ નહીં; છતાં 'તેને જાણવો જોઈએ' એમ કહેવા જતાં આત્મા જ્ઞેય બને છે, સાધક જ્ઞાતા બને છે. પણ આ તો વાણીની મર્યાદા જ છે. એટલે 'विज्ञेयः' શબ્દને ગૌણ અર્થમાં જ સમજવો. જ્ઞાન થયા પછી જ્ઞાતા, જ્ઞેય રહેતાં નથી પણ અજ્ઞાનાવૃત દશામાં દ્વૈત છે જ. શંકરાચાર્ય યોગ્ય જ કહે છે, 'स विज्ञेय इति भूतपूर्वगत्या ज्ञाते द्वैताभावः।'

છાન્દોગ્યોપનિષદ્‌માં પણ બ્રહ્મના ચાર પાદ વિશે વાત છે. દરેક પાદની ચાર 'કલા' કહી છે, આમ કુલ ૧૬ કલા છે છાંદોગ્યમાં આને षोडशकलाविद्या કહી છે. જુઓ છા. ઉપ. ૪–૯–૨. ત્યાં પ્રથમ પાદને प्रकाशवत्, બીજાને अनन्तवत्, ત્રીજાને ज्योतिष्मत् અને ચોથાને आयतनवत् તરીકે ઓળખાવ્યો છે. છાંદોગ્યના આ અભિગમને માણ્ડૂક્યના અભિગમ સાથે સરખાવતાં શ્રી મહાદેવન્ કહે છે. 'The approach made here is objective, as contrasted with the subjective approach of the Māṇḍukya. But the purpose of both the enquiries is the same, viz., to sketch a method of meditation whereby the aspirant could pierce through the grosser manifestations of the self and realize progressively the subtler ones'

अत्रैते श्लोका भवन्ति:—

હવે આ શ્લોકો આવે છે :—

निवृत्तेः सर्वदुःखानामीशानः प्रभुरव्ययः।
अद्वैतः सर्वभावानां देवस्तुर्यो विभुः स्मृतः ॥१०॥

અનુવાદ :—તુરીય (આત્મા) સર્વવ્યાપક, સર્વ દુઃખોને દૂર કરવાને સમર્થ, નિયમન કરનાર, અવિકારી, સર્વ પદાર્થોમાં અદ્વૈતરૂપ અને દેવ–જ્યોતિસ્વરૂપ કહેવાયો છે. (૧૦)

વિવરણ :—પહેલા ૭ ગદ્યમન્ત્રો ઉપર ૯ કારિકાઓ રચી; સૃષ્ટિ અને તેના જનક ઈશ્વર અંગે વિચારણા થઈ. ઉપનિષદ્‌ના સાતમા ગદ્યમન્ત્રમાં ચતુર્થ પાદનું વર્ણન થયું અને તેમાં જણાવ્યું કે પારમાર્થિક રીતે તો એક માત્ર આત્માનું જ અસ્તિત્વ છે, જ્યા પ્રપંચનો ઉપશમ છે. એટલે સૃષ્ટિ વિશેની કલ્પનાને અહીં અવકાશ રહેતો નથી. (આ કારિકામાં ગૌડપાદ ચતુર્થને બદલે તુરીય પર્યાય તરીકે વાપરે છે. द्वितीय, तृतीयની જેમ चतुरीय થાય. चतुरीयનું ટૂંકું રૂપ તુરીય અથવા તુર્ય છે.) ઈશ્વરને આપણે સર્વ દુઃખોને દૂર કરવાની શક્તિ ધરાવનાર, નિયમન, શાસન કરનાર (ઈશાન) માનીએ છીએ, તે જ તુરીય આત્મા છે. અવ્યય—એટલે જેમાં વ્યય ફેરફાર, વધઘટ, ઓછુંવત્તું કદી ય થાય નહીં તે, અવિકારી (changeless). શંકરાચાર્ય કહે છે—अव्ययो न व्येति स्वरूपान्न व्यभिचरतीति...। देव—'देवो द्योतनात्' (શાંકરભાષ્ય). પ્રકાશનશીલ હોવાને લીધે દેવ કહેવાય છે. આત્મા સ્વયપ્રકાશ છે, એના પ્રકાશથી સર્વ પ્રકાશમાન્ દેખાય છે માટે 'सर्वभावाना देव.' એમ પણ લઈ શકાય. (येन भासा सर्वमिद विभाति।) ધ્યાનમાં રાખવું કે પહેલી કારિકામાં વિશ્વને પણ 'विभु' કહ્યો છે. આમ પ્રથમ પાદ–વિશ્વ– અને ચતુર્થ પાદ વચ્ચે તાત્વિક અભેદ સ્પષ્ટ થાય છે.

कार्यकारणबद्धौ ताविष्येते विश्वतैजसौ ।
प्राज्ञः कारणबद्धस्तु द्वौ तौ तुर्ये न सिध्यतः ॥ ११ ॥

અનુવાદ :—વિશ્વ અને તૈજસ, એ બે કાર્ય અને કારણથી બંધાયેલા મનાયા છે, પણ પ્રાજ્ઞ (માત્ર) કારણથી બંધાયેલો છે. તુરીયમાં તે બે (કાર્ય અને કારણ) સિદ્ધ થતાં નથી. (૧૧)

વિવરણ :—પહેલા ત્રણ પાદ–અવસ્થા–કરતાં આ તુરીય કઈ રીતે ભિન્ન છે તે અહીં સમજાવવામાં આવ્યુ છે. જાગ્રત્ અને સ્વપ્ન અવસ્થાઓમાં કાર્યરૂપે સૃષ્ટિ છે અને કારણ રૂપે અનુક્રમે વિશ્વ (વૈશ્વાનર) અને તૈજસ છે. આમ આત્માની આ બે અવસ્થામાં કાર્ય–કારણનુ બધન છે. અવિદ્યાને કારણે આ અવસ્થામાં ભોજ્ય-ભોક્તા, ગ્રાહ્ય–ગ્રાહક, જ્ઞેય–જ્ઞાતા, વિષય–વિષયી, પ્રમેય–પ્રમાતા, કાર્ય–કારણ એવી અનેકવિધ દ્વૈતલીલા વિસ્તરેલી છે. ત્યારે સુષુપ્તિમાં આ લીલાનો લય થયો છે, નાશ નથી થયો; જાણે કે સમગ્ર પ્રપંચનું વટવૃક્ષ ફરી પાછું સૂક્ષ્મ બીજ થઈ ગયુ છે, એટલે અહીં કાર્યરૂપે, પરિણામસ્વરૂપ સૃષ્ટિ નથી દેખાતી

પણ તે બીજરૂપે, કારણરૂપે રહી છે. ગાઢ નિદ્રામાંથી ફરી સ્વપ્ન અને જાગ્રત સૃષ્ટિ ઉદ્ભવે છે, એ સાબિત કરે છે કે સુષુપ્તિમાં કારણ કાર્યના અભાવમાં પ્રચ્છન્ન, અવ્યક્ત પણ રહેલુ છે જ આથી પ્રાજ્ઞને કારણબદ્ધ કહ્યો છે આ પ્રાજ્ઞ તે જ અવ્યાકૃત કારણબ્રહ્મ. બીજરૂપે, કારણરૂપે, તત્ત્વનુ અજ્ઞાન, અવિદ્યા જ છે પ્રાજ્ઞને आनन्दभुक् કહ્યો છે એટલે અહીં 'અહમ્' પણ ભોક્તારૂપે છે જે ભોજ્ય એવા આનંદનો ઉપભોગ કરે છે. અત્યંત સૂક્ષ્મરૂપે દ્વૈત તો અહીં પણ છે જ. કારણ કે દ્વૈતનો આત્યંતિક ક્ષય થયો હોય તો ફરી સૃષ્ટિ ઉત્પન્ન થાય જ નહીં

તુર્ય–તુરીય–માં કાર્ય કે કારણ કશુ જ નથી. અહીં અવિદ્યાબીજનો ઉચ્છેદ, વિનાશ થઈ ગયો છે, આત્મા કેવળ અદ્વૈત, ચિત્–સ્વરૂપ, જ્યોતિ સ્વરૂપ જ રહ્યો છે.

नात्मान न परार्थंर न सत्यं नापि चानृतम् ॥
प्राज्ञः किञ्चन सवेत्ति तुर्यं तत्सर्वदृक् सदा ॥ १२ ॥

અનુવાદ :—પ્રાજ્ઞ કશાને જાણતો નથી—ન પોતાને કે ન પારકાને ન સત્યને કે ન અસત્યને; પણ તુર્ય હમેશા સર્વ જોનાર છે (૧૨)

વિવરણ :—સુષુપ્તિમા દ્વૈત દેખાતુ નથી, સૃષ્ટિ નથી, અને એક પ્રકારના આનંદનો અનુભવ થાય છે તો પ્રાજ્ઞ જ આત્માનુ સાચુ સ્વરૂપ ન ગણાય, એવી શકા પણ કદાચ થાય પણ અહીં પ્રાજ્ઞ અને તુરીય વચ્ચેનો ભેદ સ્પષ્ટ કરવામાં આવ્યો છે. સુષુપ્તિમાં પ્રાજ્ઞની પ્રજ્ઞાનુ સ્વરૂપ કેવુ છે તે તપાસી જોવા જેવુ છે જાગ્યા પછી જ આપણે સુષુપ્તિ વિશે સ્મૃતિરૂપ અનુભૂતિથી વિચારી શકીએ છીએ અને ત્યારે સમજાય છે કે સુષુપ્તિમાં હુ કશુ જ જાણતો ન હતો આમ કશુ જ ન જાણવાના ભાવરૂપ અનુભૂતિ સુષુપ્તિમાં હતી સ્વ કે પર, સાચુ કે ખોટુ એવુ જ્ઞાન, ભાન ત્યા ન હતુ આમ અવિદ્યાના આવરણને કારણે ત્યાં વિષય કે તેનુ ગ્રહણ શકય ન હતુ નિદ્રામા ગ્રાહ્ય વિષયો નથી આમ પ્રાજ્ઞમાં અજ્ઞાનનુ અસ્તિત્વ છે, આવરણ છે અને એટલે જ તત્ત્વની અનુભૂતિ નથી

તુર્યમા જ્ઞાતા જ્ઞેય, વિષય–વિષયી જેવા દ્વૈતભાવો નથી, પણ અહીં અજ્ઞાન પણ નથી ખરેખર તો અજ્ઞાન નથી એટલે જ દ્વૈતભાવો નથી સુષુપ્તિમાં કશુ ન જાણવાનો આપણને અનુભવ છે, જ્યારે અહીં સર્વજ્ઞતા છે તુર્યને સર્વદૃક્–બધુ જોનાર કહ્યો છે, તે આત્મા જ્ઞાનસ્વરૂપ છે, સ્વયપ્રકાશસ્વરૂપ છે એ દર્શાવવા જ.

વિશ્વ, તૈજસ અને પ્રાજ્ઞની ભિન્ન ભિન્ન અવસ્થાઓમાં પણ સાક્ષીચૈતન્યરૂપ આ તુરીય છે. ખરેખર તો અવસ્થાભેદ એ અવિદ્યાજનિત ભ્રાન્તિ છે, કેવળ ચિત્-સ્વરૂપ, પૂર્ણ જ્ઞાનસ્વરૂપ એક માત્ર આત્માનું જ સદૈવ અસ્તિત્વ છે. તુરીયથી બીજા પદાર્થનું અસ્તિત્વ જ નથી. વિશ્વ અને તૈજસમાં છે. તેવું અન્યથાગ્રહણ કે પ્રાજ્ઞમાં છે તેવું તત્ત્વ-અગ્રહણ તુરીયમાં નથી, કારણ અહીં દ્વૈતના કારણરૂપ અવિદ્યાબીજ જ નથી. સર્વભાસમાન્ દશ્યોનો દ્રષ્ટા તો હોય જ અને તે તુરીય-આત્મા જ છે જુઓ :—न हि द्रष्टुर्दृष्टेर्विपरिलोपो विद्यते । (बृ. उप ४-३-२३) नान्यदतोऽस्ति द्रष्टृ । (बृ. उप. ३-८-११).

> द्वैतस्याग्रहणं तुल्यमुभयोः प्राज्ञतुर्ययोः ।
> बीजनिद्रायुतः प्राज्ञः सा च तुर्ये न विद्यते ॥ १३ ॥

અનુવાદ.—દ્વૈતનું અગ્રહણ તો પ્રાજ્ઞ અને તુર્ય બંનેમાં સમાન છે; પણ પ્રાજ્ઞ બીજરૂપ નિદ્રાથી યુક્ત છે, જ્યારે તુર્યમાં તે (બીજ-નિદ્રા) નથી હોતી. (૧૩)

વિવરણ:—પ્રાજ્ઞ અને તુરીય બંનેમા દ્વૈતની અનુભૂતિ થતી નથી. તો પ્રશ્ન થાય કે પ્રાજ્ઞને કેમ કારણબદ્ધ કહ્યો, તુરીયને કેમ નહી? અહીં સ્પષ્ટતા કરવામાં આવે છે કે પ્રાજ્ઞમા નિદ્રા—અજ્ઞાન-નુ બીજ છે અને એટલે જ પ્રાજ્ઞમાં દ્વૈતનો આત્યન્તિક લય નથી, અને તેથી તો સુષુપ્તિ પછી સ્વપ્ન અને જાગ્રત્‌ની સૃષ્ટિ સર્જાય છે તુરીયમા 'બીજ-નિદ્રા' નથી એટલે દ્વૈતનો પૂર્ણ અભાવ છે.

बीजनिद्रा—નિદ્રા એટલે તત્ત્વનુ અજ્ઞાન. તત્ત્વના જ્ઞાનના અભાવને લીધે અતત્ત્વનુ ગ્રહણ, અન્યથા ગ્રહણ થાય છે. તત્ત્વનુ જ્ઞાન એટલે આત્માનુ જ્ઞાન અને અતત્ત્વનુ જ્ઞાન-ગ્રહણ—એટલે આત્મા સિવાય અન્યના અસ્તિત્વનો ભાસ, મિથ્યાજ્ઞાન. સ્વપ્ન અને જાગ્રત્ સૃષ્ટિમા અન્યથાગ્રહણ હોય છે, અને તેનુ મૂળ કારણ, બીજરૂપે તત્ત્વ-આત્મા-નુ અગ્રહણ એટલે અજ્ઞાન જ છે આમ પ્રાજ્ઞમાં બીજરૂપે નિદ્રા, અજ્ઞાન છે, એટલે જ તે પ્રાજ્ઞ સૃષ્ટિના કારણરૂપ ગણાયો છે અને એ બીજ અંકુરિત થના સ્વપ્નસ્થાનીય તૈજસરૂપે અને પછી વિસ્તરીને અગણિત શાખા-ઉપશાખાયુક્ત સંસારવૃક્ષ ધરાવતા જાગ્રત્સ્થાનીય વૈશ્વાનરરૂપે ભાસે છે. આથી સમજાશે કે વિશ્વ, તૈજસ અને પ્રાજ્ઞ એ ત્રણેય પાદોમાં અજ્ઞાન, એટલે કે નિદ્રા છે જ. એક મહાનિદ્રામાં જ સુષુપ્તિ, સ્વપ્ન અને જાગ્રત્ વણાયેલાં છે એ મહાનિદ્રામાથી મહાજાગૃતિમા આવના જ નિદ્રા,

-સ્વપ્ન કે જાગ્રત્‌ની અવસ્થાઓ રહેતી જ નથી આમ અજ્ઞાનનો નાશ થતાં જ વિશ્વ, તૈજસ કે પ્રાજ્ઞ રહેતા જ નથી. કેવળ એક માત્ર આત્મતત્ત્વ-તુરીય-જ રહે છે અદ્વૈત તુરીયમાં અજ્ઞાન નથી, એટલે એમાંથી કશું અન્ય ઉપજાવનાર કારણ નથી, એટલે તે કારણબદ્ધ નથી. પ્રાજ્ઞ અને તુરીય વચ્ચે આ જ મહત્ત્વનો તફાવત છે. એક રીતે વિચારીએ તો, પ્રાજ્ઞમાં અજ્ઞાન ઘનીભૂત થઈને પડયુ છે, તો તુરીય કેવળ સ્વયં ચિદ્‌ઘનસ્વરૂપ જ છે. પ્રાજ્ઞમા દ્વૈતનુ અગ્રહણ છે, એટલે કે આત્મ-અનાત્મ, સત્ય-અસત્ય એવા જ્ઞાનનો અભાવ છે, પણ દ્વૈતનો તત્ત્વતઃ અભાવ નથી, કારણ એ પ્રાજ્ઞમાંથી જ તૈજસ અને વિશ્વની દ્વૈતલીલા વિસ્તરે છે, એટલે પ્રાજ્ઞમાં બીજરૂપે દ્વૈત ન હોય તો એ ઉદ્‌ભવે ક્યાંથી? પ્રાજ્ઞમા અજ્ઞાન બીજ છે, દ્વૈત પણ અવ્યક્ત રૂપે છે જ. અજ્ઞાન-અવિદ્યા-નું કાર્ય જ અદ્વૈતમાં દ્વૈતાભાસ ઉપજાવવાનુ છે, જ્યારે તુરીયમાં અજ્ઞાન અને દ્વૈતનો સંપૂર્ણ અભાવ છે આપણે વધુ ચોકસાઇ માટે એમ કહીએ કે પ્રાજ્ઞમાં દ્વૈતનું અગ્રહણ છે તો તુરીયમાં દ્વૈતનો અભાવ છે •

શંકરાચાર્ય કહે છે—यस्माद्‌बीजनिद्रायुतस्तत्त्वाप्रतिबोधो निद्रा, सैव च विशेषप्रतिबोधप्रसवस्य बोजम् सा बोजनिद्रा, तया युतः प्राज्ञः। सदा दृक्‌स्वभावत्वात्तत्त्वाप्रतिबोधलक्षणा निद्रा तुरीये न विद्यते । अतो न कारणबन्धस्तस्मिन्नित्यभिप्रायः ।

ચતુષ્પાદ આત્માના સ્વરૂપ વિશે કે અવસ્થા વિશે આપણે બીજી રીતે પણ રજૂઆત કરી શકીએ. પૂર્ણ જ્ઞાનસ્વરૂપ, સર્વદૃક્ આત્મા, તે મૂળ પારમાર્થિક પરમ અદ્વૈત તત્ત્વ છે. તે અવિદ્યાસહિત મુખ્યત્વે બે રૂપે ભાસે છે એક, બીજનિદ્રાયુત પ્રાજ્ઞ એટલે કે સમષ્ટિના સંદર્ભમા અવિદ્યાયુક્ત ઈશ્વર, જે સૃષ્ટિના કારણરૂપ છે તે અને બીજું, જાગ્રત્ અને સ્વપ્ન સૃષ્ટિ સર્જતું, વૈશ્વાનર અને તૈજસને નામે ઓળખાતું, -સક્રિય અવિદ્યાયુક્ત, આત્માનુ કાર્યરૂપ. જે પરમ તત્ત્વ છે તે કારણ કે કાર્ય એકે નથી, છતાં તે અવિદ્યા કે માયાને લીધે ઉપર કહ્યુ તેમ કારણ અને કાર્ય એ બે રૂપે ભાસે છે કાર્યરૂપ આત્માના, આવિર્ભૂત દેખાતી સૃષ્ટિના સ્થૂલ અને સૂક્ષ્મ એમ બે ભેદ પાડીને, જાગ્રત્‌નો વૈશ્વાનર અને સ્વપ્નનો તૈજસ એમ બે પ્રભેદ પાડ્યા છે, પણ તાત્ત્વિક દૃષ્ટિએ તો એ સક્રિય અવિદ્યાયુક્ત કાર્યરૂપ આત્મા જ છે એક જ તત્ત્વ કારણરૂપે અવિદ્યાબીજસહિત છે તે જ કાર્યરૂપે સક્રિય અવિદ્યાયુક્ત બનતું ભાસે છે જે કારણ છે તે જ કાર્ય છે પારમાર્થિક સત્‌ની દૃષ્ટિએ તો મૂળ પરમ અદ્વૈત તત્ત્વ જે છે, તે જ કારણ અને કાર્યરૂપે ભાસે છે. આમ વિભાગ કરવા હોય તો કારણસ્વરૂપ અને કાર્યસ્વરૂપ એમ બે જ મુખ્ય

વિભાગ, અલબત્ત વ્યાવહારિક ભૂમિકાની સમજ માટે, કરવા જોઈએ. તુરીય-આત્મા નથી કારણ કે નથી કાર્ય. શ્રી મહાદેવન્ કહે છે તેમ—

The self of the three states is designated repectively as Vaiśvānara, Taijasa and Prājna. The fourth, Turiya which is the real self, is beyond the changing modes of existence. It is not caught in the triple stream of waking, dream and sleep, though it is their underlying substrate. It is invisible, it is not the content of empirical usage; it cannot be grasped, it does not have identifying marks; it is unthinkable and unnameable; it is the one self which is the essence of consciousness; it is that into which the universe gets resolved; it is tranquil bliss which is non-dual. Thus through a series of negations supplemented by their positive implications, the Māṇḍūkya teaches the real nature of the self.

આમ સ્પષ્ટ થાય છે કે 'चतुर्थ पाद'-તુરીય આત્મા-માં પાદનો અર્થ પહેલા ત્રણ પાદમાં જે અર્થ છે તેવો નથી આથી અહીં પાદ એટલે અંશ, વિભાગ કે અવયવ નથી. વૈશ્વાનર, તૈજસ અને પ્રાજ્ઞ એ પૂર્ણ આત્માનો ખંડ-પરિચય છે, અવસ્થાનું દર્શન છે. ચતુર્થપાદ-તુરીય-એ અખંડ, પૂર્ણ આત્માનો પરિચાયક પર્યાય જ છે આપણે 'તુરીય'ને અવસ્થા કહીએ તે પણ લૌકિક દષ્ટિએ વાગ્વ્યાપારની મર્યાદાને કારણે જ. શ્રી મહાદેવન્ चतुर्थ पाद ના पाद શબ્દને સમજાવતાં કહે છે, "The Turiya is what is realised or achieved (पद्यते). An analysis of the three states of experince waking, dream and sleep, serves to exhibit the non-duality of the self."

स्वप्ननिद्रायुतावाद्यौ प्राज्ञस्त्वस्वप्ननिद्रया ।
न निद्रां नैव च स्वप्नं तुर्ये पश्यन्ति निश्चिताः ॥ १४ ॥

અનુવાદ:—પહેલા બે (વિશ્વ અને તૈજસ) સ્વપ્નનિદ્રાયુક્ત છે, જ્યારે પ્રાજ્ઞ સ્વપ્નરહિત નિદ્રાયુક્ત છે. (તત્ત્વમાં) નિશ્ચિત પુરુષો તુર્યમાં ન નિદ્રા જુએ છે, ન સ્વપ્ન. (૧૪)

વિવરણ :—ગદ્યમંત્રોમાં વિશ્વ અને તૈજસ એમ બે જુદાં સ્વરૂપોનો નિર્દેશ કર્યો છે તે બન્નેમાં એક જ મહત્ત્વનું સમાન લક્ષણ છે એ મુદ્દો ગૌડપાદ અહીં સ્પષ્ટ કરે છે જાગ્રત્ અને સ્વપ્ન બન્નેમાં 'વૈતથ્ય' છે, જાગ્રત્-સ્થાનીય વિશ્વ અને સ્વપ્ન-સ્થાનીય તૈજસ બન્ને સ્વપ્ન અને નિદ્રાથી યુક્ત છે અહીં સ્વપ્ન અને નિદ્રાનો વાચ્યાર્થ લેવાથી અભિપ્રેત અર્થ સમજાશે નહીં પછીથી ૧૫ મી કારિકામા સ્વપ્ન અને નિદ્રાની સમજૂતી આપી છે નિદ્રાનો 'તત્ત્વનું અજ્ઞાન' એવો અર્થ આપણે આગળ જોઈ ગયા છીએ શંકરાચાર્ય અહીં રજ્જુ-સર્પનું દૃષ્ટાંત આપે છે અંધકારને કારણે તત્ત્વ-દોરડી-નું જ્ઞાન થતું નથી, એટલું જ નહીં પણ દોરડીને બદલે સાપ દેખાય છે એટલે અહીં બે પ્રક્રિયા થઈ, એક તત્ત્વ(દોરડી)નું અજ્ઞાન, તે નિદ્રા અને તત્ત્વ (દોરડી)ને બદલે અન્યનો (સાપનો) ભાસ થયો. અન્યથા ગ્રહણ થયું, તે સ્વપ્ન આમ મૂળ આત્મ-તત્ત્વ ન દેખાવું તે નિદ્રા અને એકમેવ આત્માને બદલે અન્યથા નાનાવિધ સૃષ્ટિ દેખાવી તે સ્વપ્ન એ બન્ને જાગ્રત્‌માં અને સ્વપ્નમાં સમાન રીતે થાય છે પ્રાજ્ઞની સુષુપ્તિમાં સૃષ્ટિની અનુભૂતિ નથી. એટલે અન્યથાગ્રહણરૂપી સ્વપ્ન નથી, પણ આત્મતત્ત્વનું જ્ઞાન-દર્શન-નથી એટલે નિદ્રા છે પહેલા બેમા અજ્ઞાન અને વિપર્યય બન્ને છે, જ્યારે પ્રાજ્ઞમાં વિપર્યાસ (વસ્તુ હોય તેનાથી ઊંધી, જુદી ભાસવી તે) નથી, પણ અજ્ઞાન છે

જ્ઞાનના પ્રખર સૂર્યના પ્રકાશમાં, અજ્ઞાન-અંધકારના અભાવમાં, તત્ત્વનું અદર્શન અને અન્યથાનું ગ્રહણ છે જ નહીં, આથી આત્મનિષ્ઠ પુરુષોની પ્રતીતિ છે કે તુરીયમા સ્વપ્ન અને નિદ્રા ઉભયનો અભાવ છે આ જ વાત આગળ અગિયારમી કારિકામાં બીજી રીતે જણાવી છે વિશ્વ-તૈજસ કાર્યકારણબદ્ધ છે, પ્રાજ્ઞ કારણબદ્ધ છે, જ્યારે તુરીયમાં કાર્ય-કારણનો અભાવ છે

अन्यथा गृह्णतः स्वप्नो निद्रा तत्त्वमजानतः ।
विपर्यासे तयोः क्षीणे तुरीयं पदमश्नुते ॥ १५ ॥

અનુવાદ :—*અન્યથા ગ્રહણ થવાથી 'સ્વપ્ન' અને તત્ત્વને નહીં જાણવાથી 'નિદ્રા' (થાય છે); તે બન્નેમાં (સ્વપ્ન-નિદ્રામાં) રહેલા વિપર્યાસનો નાશ થતા (વ્યક્તિ) તુરીય પદને પામે છે (૧૫)*

વિવરણ :—જાગ્રત અને સ્વપ્ન બન્ને અવસ્થામાં આત્મતત્ત્વનું અજ્ઞાન અને આત્મા સિવાયના અન્ય તત્ત્વનું ગ્રહણ, દર્શન થાય છે હવે આત્માના અજ્ઞાનને કારણે જે થાય છે તેને 'નિદ્રા' અને અન્યથાગ્રહણને લીધે જે સર્જન

છે તેને 'સ્વપ્ન' કહે છે. એટલે જાગ્રત્ અને સ્વપ્ન બન્ને અવસ્થામાં ઉપર જણાવ્યું છે તે અર્થમાં 'સ્વપ્ન' અને 'નિદ્રા' છે. જાગ્રત્ અને સ્વપ્ન એ બન્ને અન્યથા ગ્રહણને લીધે થતી સૃષ્ટિ છે એમાં કોઈ તાત્ત્વિક ભેદ ગૌડપાદ જોતા નથી. એ દૃષ્ટિએ જાગ્રતને પણ સ્વપ્ન જ સમજવું. એમાં નિદ્રા–આવરણ–તો છે જ પણ ખાસ કરીને અહીં નાનાવિધ સૃષ્ટિનું દર્શન, અનુભવ થાય છે એટલે "અન્યથાગ્રહણ' જેને વેદાંતમા 'પ્રક્ષેપ' Projection કહે છે તેનું પ્રાધાન્ય વિશેષ છે; જો કે એના પાયામાં તો નિદ્રા–અજ્ઞાન–જ છે

વિપર્યાસ–નો અર્થ વિપરીત જ્ઞાન થાય છે. સ્વપ્નમાં 'અન્યથાગ્રહણ' એ વિપર્યાસ અને નિદ્રામાં આત્મતત્ત્વનું જ્ઞાન ન થવું તે વિપર્યાસ છે.

तयो –એટલે 'સ્વપ્ન' અને 'નિદ્રા' એ બેમાં રહેલા વિપર્યાસ–અજ્ઞાન–નો નાશ થતાં 'તુરીય' આત્મતત્ત્વ જ રહે છે આ 'સ્વપ્ન' અને 'નિદ્રા' એટલે સ્વપ્નાવસ્થા અને નિદ્રાવસ્થા એ બે નહીં, કારણ એમ લઇશુ તો જાગ્રત્ અવસ્થાનો ઉલ્લેખ નથી થયો એમ કહેવાશે. પરંતુ ઉપર જણાવ્યું તેમ, જાગ્રત્ અવસ્થા અને સ્વપ્નાવસ્થા બન્નેમાં 'સ્વપ્ન'–અન્યથાગ્રહણ–અને 'નિદ્રા'–તત્ત્વનું અજ્ઞાન–છે અને તેમાં રહેલા મૂળભૂત વિપર્યાસ–અજ્ઞાન–નો નાશ થવો જોઈએ અને ત્યારે "તુરીય' પદ પ્રાપ્ત થઈ શકે.

જુઓ કારિકા–શાંકરભાષ્ય—स्वप्नजागरितयोरन्यथा रज्ज्वां सर्प इव गृह्णतस्तत्त्व स्वप्नो भवति । निद्रा तत्त्वमजानतस्तिसृष्ववस्थासु तुल्या । स्वप्ननिद्रयोस्तुल्यत्वाद्विश्वतैजसयोरेकराशित्वम् । अन्यथाग्रहणप्राधान्या च गुणभूता निद्रेति तस्मिन्विपर्यासः स्वप्नः । तृतीये तु स्थाने तत्त्वाज्ञानलक्षणा निद्रैव केवला विपर्यासः ।

अनादिमायया सुप्तो यदा जीवः प्रबुध्यते ।
अजमनिद्रमस्वप्नमद्वैतं बुध्यते तदा ॥ १६ ॥

અનુવાદ:—અનાદિમાયા વડે સૂતેલો જીવ જ્યારે જાગે છે, ત્યારે (તેને) અજ, અનિદ્ર અને સ્વપ્નરહિત અદ્વૈત તત્ત્વનું જ્ઞાન થાય છે. (૧૬)

વિવરણ:—અનાદિ માયાને લીધે તત્ત્વના અજ્ઞાનરૂપી નિદ્રામાં સૂતેલો જીવ અન્યથાગ્રહણને લીધે વિવિધ વિષયો અને દસ્યોભરી સ્વપ્નસૃષ્ટિમા અટવાય છે. આત્મતત્ત્વને ઢાંકી દેનારી આવરણશક્તિ અને આત્મતત્ત્વ સિવાયના બીજા

અનેક પદાર્થોનો ભ્રમ પેદા કરનારી પ્રક્ષેપશક્તિ એમ બે આ અનાદિમાયાની શક્તિ છે. આગલી કારિકામાં જણાવ્યું તેમ મૂળ અજ્ઞાનનો નાશ થતાં જ આ મહાનિદ્રામાં સૂતેલો જીવ જાગે છે, ત્યારે તેને અદ્વૈત તત્ત્વનું જ્ઞાન થાય છે, જે અજન્મ છે, જેમાં નિદ્રા-તત્ત્વનું અજ્ઞાન- અને સ્વપ્ન-અન્યથાગ્રહણ- નથી. આત્મબોધ થતાં જીવનું 'જીવત્વ' ચાલ્યું જાય છે અને પોતે જ અદ્વૈત તત્ત્વ છે એવી અનુભૂતિ રહે છે.

પોતાને અભીષ્ટ માયાવાદના સમર્થનમાં શંકરાચાર્ય બ્રહ્મસૂત્ર ૨-૧-૯ પરના પોતાના ભાષ્યમાં 'अत्रोक्त वेदान्तार्थसंप्रदायविद्भिराचार्यैः' એમ કહીને, ગૌડપાદના નામનો ઉલ્લેખ કર્યા વિના, આ કારિકા ટાંકે છે. ગૌડપાદ પોતાની કારિકાઓમાં માયાના સ્વરૂપ આદિ આનુષંગિક મુદ્દાઓ અંગે કોઈ ચર્ચા ઉપાડતા જ નથી, કારણ તેઓ માયાને શંકરાચાર્ય આપે છે એટલું મહત્ત્વ આપતા નથી.

કુરનારાયણ 'अनादिमायया' શબ્દને 'सुप्तः' અને 'प्रबुध्यते' બન્ને સાથે જોડે છે; પહેલા સાથે 'अनादिमाया'નો અર્થ 'कर्मरूपाविद्या' કરે છે તો બીજા સાથે '*भगवदिच्छा-भगवत्प्रसाद*' અર્થ કરે છે. કુરનારાયણનું અર્થઘટન યોગ્ય નથી. ગૌડપાદ પ્રમાણે 'अनादिमाया'નો સંબંધ 'सुप्तः' સાથે જ, 'प्रबुध्यते' સાથે નહીં; કારણ માયાનો નાશ થતાં જ આત્મપ્રબોધ થાય

प्रपञ्चो यदि विद्येत निवर्तेत न संशयः ।
मायामात्रमिदं द्वैतमद्वैतं परमार्थतः ॥ १७ ॥

અનુવાદ :—પ્રપંચ જો વિદ્યમાન હોત તો એનું નિવારણ થાત, એમાં શંકા નથી. (પરંતુ) આ દ્વૈત માયામાત્ર જ છે, પારમાર્થિક રીતે તો અદ્વૈત જ છે. (૧૭)

વિવરણ:—સોળમી કારિકામાં જણાવ્યા પ્રમાણે માયાને કારણે સુપ્ત જીવ જ્યારે જાગે છે, પ્રપંચની નિવૃત્તિ થાય છે, ત્યારે તેને અદ્વૈતનું જ્ઞાન થાય છે તો પ્રશ્ન થાય કે આત્મબોધ પ્રપંચ *નિવૃત્તિથી જ* થાય તો જ્યાં સુધી પ્રપંચનું નિવારણ-નાશ-ન થાય ત્યાં સુધી આત્મજ્ઞાન કેવી રીતે થાય? આ પ્રશ્ન થવાનું કારણ એ છે કે પ્રપંચના અસ્તિત્વ અને નાશ અંગેની આપણી સમજ ખોટી છે.

કોઈ પદાર્થ અસ્તિત્વ ધરાવતો હોય તો તેનો નાશ થાય એમાં સંશય નથી. પ્રપંચની બાબતમાં એવું નથી સંસાર-પ્રપંચ-ખરેખર અસ્તિત્વ ધરાવે છે અને

પછી જ્ઞાનથી તેનું નિવારણ—નાશ—થાય છે, એવું થતું નથી. ખરેખર તો પ્રપંચનું વાસ્તવિક અસ્તિત્વ જ નથી એટલે અસ્તિત્વહીન પદાર્થનો નાશ—નિવારણ—થાય છે એમ કહેવું યોગ્ય નથી ભ્રાન્તિને કારણે દોરડીમાં જે સાપ દેખાય છે, તે સાપનું વાસ્તવિક અસ્તિત્વ હોતું જ નથી, અને તેથી જ્યારે પ્રકાશમાં જ્ઞાન થાય છે કે આ દોરડી છે, ત્યારે 'સાપનો નાશ થયો' એમ કહેવું પણ ખોટું છે. આ સર્પ ભ્રાન્તિજનિત, માયામાત્ર છે. તેમ પ્રપંચ, દ્વૈત માયામાત્ર છે. સૃષ્ટિ જો હોય તો તેનું નિવારણ થાય, જે હોય જ નહીં તેની નિવૃત્તિ કેવી? છતાં જે ખરેખર હોતું જ નથી, તે હોય એવું લાગે, અને પછી તેનો નાશ થયો એવું લાગે, તે જ માયા! માયાના આ વિલક્ષણ સ્વરૂપનો ખ્યાલ શંકરાચાર્યે અનિર્વચનીયખ્યાતિ રૂપે સમજાવ્યો છે જેમ પ્રકાશ થતાં જ સર્પભ્રાન્તિ દૂર થાય છે અને દોરડી જ હતી અને દોરડી જ છે એમ પ્રતીતિ થાય છે, તેમ જ્ઞાન થતાં કેવળ અદ્વૈત આત્મ તત્ત્વની જ પ્રતીતિ થાય છે જો ખરેખર પ્રપંચનું પારમાર્થિક અસ્તિત્વ હોત તો, અદ્વૈતજ્ઞાન થયું તે પહેલાં જે ત્યારે પ્રપંચ હતું તેનું શું થયું એ પ્રશ્ન મહત્ત્વનો ગણાત. દ્રષ્ટા-દૃશ્ય, જ્ઞાન-જ્ઞેય, ભોક્તા-ભોગ્યરૂપી દ્વૈત જ જ્યાં માયામાત્ર છે, ત્યાં પ્રપંચના અસ્તિત્વનો પ્રશ્ન જ અસ્થાને છે.

પ્રો. કરમારકર આ કારિકાનો વિકલ્પે બીજો અર્થ ગોઠવવા પ્રયત્ન કરે છે. તેમના મતે 'अद्वैत'ને 'निवर्तेत'નો કર્તા ગણીએ તો એમ અર્થ થાય કે જો પ્રપञ્ચનું વાસ્તવિક અસ્તિત્વ હોય, તો 'अद्वैत'નું કોઈ સ્થાન ન રહે, કારણ બન્ને એકી સાથે હોઈ શકે નહીં, પરંતુ अद्वैत જ એકમાત્ર સત્ય છે, અને દ્વૈત એ સ્વપ્નની જેમ માયામાત્ર છે, એટલે પ્રશ્ન ઊઠતો નથી. મારા મતે 'अद्वैत'ને 'निवर्तेत'નો સ્વાભાવિક કર્તા ગણી શકાય એમ નથી, છતાં પ્રો. કરમારકર પ્રયત્ન કરે છે અને અંતે તેમને કહેવું પડે છે, 'This, however, does not seem to be intended.'

આટલું કર્યા પછી ય પ્રો કરમારકર માને છે કે કદાચ ગૌડપાદ અહીં 'निवर्तेत'નો 'અસ્તિત્વ ધરાવવાનું ચોક્કસ ચાલુ રાખે' એવો અર્થ કરતા હશે. આથી પ્રપંચ જો ખરેખર હોય, તો તેનુ અસ્તિત્વ હંમેશ માટે રહેશે, એવો અર્થ થાય. પ્રો. કરમારકરની નોંધ આમ છે—Gauḍapāda perhaps uses निवर्तेत in the sense 'would definitely continue to exist' (निवर्तेत = नितरां वर्तेत as opposed to विनिवर्तेत 'would turn away' in the next Kārikā). If प्रपञ्च is real,

it could not cease to exist on any account. For a thing cannot ever change its nature.

मारा मते आ कारिका अने पछीनी अढारमी कारिकानो भाव सरखो ज छे. अहीं 'प्रपञ्च' छे तो त्यां 'विकल्प' छे, तेम अहीं 'निवर्तेत' छे तो त्यां 'विनिवर्तेत' छे. आ बे क्रियापदोने विरुद्ध अर्थमां ज लेवानी जरूर नथी. शंकराचार्ये करेलो अर्थ वधु स्वाभाविक छे. आ कारिकानी प्रथम पंक्तिमां कांईक अस्पष्टता छे, छतां प्रो. करमारकर अने शंकराचार्य बन्नेना अर्थघटनने ध्यानमां लईने कही शकाय के जो प्रपंचनुं वास्तविक, पारमार्थिक अस्तित्व होय तो ए हंमेशा ज रहे, एनुं निवारण न ज थाय; पण प्रपंचनुं कोई पण प्रकारनुं अस्तित्व होय तो ज एना निवारण विशे विचारी शकाय, परंतु जेनुं कोई पण प्रकारनुं अस्तित्व ज नथी तेना निवारणनो प्रश्न ज क्यां उद्‌भवे? कारिकानी बीजी पंक्ति पहेली पंक्तिना अर्थघटननी चिंता दूर करे छे, कारण प्रपंच, द्वैत मायामात्र ज छे, एटले तेने माटे 'विद्यते' अने 'निवर्तेत' जेवा शब्दो निरर्थक छे. केवळ 'अद्वैत' ज परम सत्य छे.

विकल्पो विनिवर्तेत कल्पितो यदि केनचित् ।
उपदेशादयं वादो ज्ञाते द्वैतं न विद्यते ॥ १८ ॥

अनुवाद:—जो कोईए विकल्पनी कल्पना करी होय तो तेनुं निवारण थाय. आ वाद तो उपदेश अर्थे ज छे, (आत्मतत्त्वनुं) ज्ञान थतां द्वैत रहेतुं नथी. (१८)

विवरण:—विकल्प:—मिथ्या कल्पना; भ्रम. प्रो. विधुशेखर प्रमाणे विकल्प एटले False creation. जेम कोईना वडे दोरडीमां कल्पायेलो साप ए विकल्प छे, तेम प्रपंच ए आत्मा पर आरोपित विकल्प छे, भ्रम छे. कल्पना करनार अने कल्पित पदार्थ-विकल्प-जेवुं द्वैत वास्तविक नथी एटले एनुं निवारण थाय ज. ज्ञान थतां ज द्वैत रहेतुं नथी. सृष्टि अने तेनी उत्पत्ति अंगेना मतो, वादो वगेरे खरेखर तो वचगाळानी द्वैतक्षेत्रनी ज प्रवृत्ति छे एटले ए सर्व वादमां द्वैतबुद्धि रहेली छे ज; छतां उपदेश माटे, परमतत्त्वने समजवा माटे आ शास्त्रचर्चा अनिवार्य छे. उपर जणाव्युं के कोईए कल्पना (सर्जन) करी होय तो ते विकल्प-प्रपंच-नुं निवारण थाय ज. आम कहेवामां कल्पना करनार, सर्जन करनार अने विकल्प-सृष्टि-एवा द्वैतनो आपणे भाषामां स्वीकार

કરીએ છીએ, કરવો પડે છે. આવા 'વિકલ્પ' અને તેના 'કલ્પક' જેવા દ્વૈતમૂલક શબ્દો, વિધાનો, વાદો અજ્ઞાનીઓને ઉપદેશ આપવા માટેજ છે. આભાસી પ્રપંચ અને તેનો સર્જક ઈશ્વર અને તેની દૈવી માયા કે 'સ્વભાવ' વગેરે પણ આખિરે તો પૂર્ણ સત્ય નથી, પૂર્ણ પ્રતિ પગરણ ભરવાની ઈચ્છા રાખનાર મુમુક્ષુને ઉપદેશ આપવા માટેના 'વાદ' માત્ર જ છે. ગૌડપાદ પરમતત્ત્વને પામવા માટે પ્રયત્ન કરનાર શાસ્ત્રો કે આચાર્યોની મર્યાદા સ્પષ્ટ બતાવી દે છે અને કહે છે કે જ્ઞાન થતાં આ દ્વૈતલીલા જ ટળી જાય છે, પછી ગુરુ, શિષ્ય કે શાસ્ત્ર કશુંય રહેતું નથી. સાતમો ગદ્ય મન્ત્ર જેમાં 'તુરીય' પરમતત્ત્વનુ સ્વરૂપ આલેખ્યું છે તેના અનુસંધાનમાં રચાયેલી કારિકાઓમા સૃષ્ટિના અસ્તિત્વનો જ ઈન્કાર કરવામાં આવ્યો છે અને એટલે પહેલા છ મન્ત્રોના અનુસધાનમાં રચાયેલી કારિકાઓમાં સૃષ્ટિ અને તેની ઉત્પત્તિ વિશેના વાદોનો ઉલ્લેખ કર્યો હતો, અને તે ભૂમિકાએ સૃષ્ટિ અને તેના સર્જક ઈશ્વરનો સ્વીકાર કરી દેવ–ઈશ્વર–નો 'સ્વભાવ' તે જ સૃષ્ટિનુ કારણ છે એમ કહ્યુ પણ હવે સ્પષ્ટ કરવામાં આવે છે કે આ બધા વાદો સૃષ્ટિના અસ્તિત્વને માનનાર વ્યાવહારિક ભૂમિકામાં રહેલા અજ્ઞાનીને ઉપદેશ આપવા માટે, અદ્વૈતતત્ત્વાભિમુખ કરવા માટેજ છે જ્ઞાન થતાં સર્જક અને સર્જન, જ્ઞાતા અને જ્ઞેય જેવા દ્વૈતાત્મક વિકલ્પો રહેતા નથી શકરાચાર્ય સમજાવે છે—

ननु शास्ता शास्त्र शिष्य इति विकल्पः कथ निवृत्त इत्युच्यते। विकल्पो विनिवर्तेत यदि केनचित्कल्पित स्यात्। यथाऽय प्रपञ्चो माया रज्जुसर्पवत्तथाऽय शिष्यादिभेद विकल्पोऽपि प्राक्प्रतिबोधादेवोपदेश-निमित्तोऽत उपदेशादय वाद शिष्य शास्ता शास्त्रमिति। उपदेशकार्ये तु ज्ञाने निर्वृत्ते ज्ञाते परमार्थतत्त्वे द्वैत न विद्यते ॥ १८ ॥

सोऽयमात्माऽध्यक्षरमोङ्कारोऽधिमात्रं पादा मात्रा मात्राश्च पादा अकार उकारो मकार इति ॥८॥

અનુવાદઃ—તે જ આ (ચાર પાદવાળો) આત્મા અક્ષરની દૃષ્ટિએ ૐકાર છે, (તે ૐ) માત્રાયુકત છે. પાદ તે માત્રા અને માત્રા તે પાદ; અકાર, ઉકાર અને મકાર એમ (માત્રાઓ) છે. (૮)

વિવરણ —પરમાત્મતત્ત્વને ૐ એ અક્ષર શબ્દથી ઓળખાવવામાં આવે છે. ૐ એ આત્માનો વાચક છે, પર્યાય શબ્દ છે. પ્રથમ મંત્રમાં જ જણાવ્યું છે કે ત્રણ કાળ અને ત્રિકાલાતીત સર્વ કાંઈ ૐકાર જ છે અને તે બ્રહ્મ, આત્મા જ

છે. આમ કહ્યા પછી આત્માનો ચાર પાદ રૂપે વિચાર કરાયેા છે. અહીં હવે આત્માના ઉપર્યુક્ત ચાર પાદ સાથે ૐમાં રહેલી માત્રાઓનું તાદાત્મ્ય વર્ણવવામાં આવે છે. આત્માના જે પાદ છે, તે જ ૐની માત્રાઓ છે. ૐની અંદર અ, ઉ અને મ્ એમ ત્રણ માત્રા, અક્ષરો છે. આ ત્રણે માત્રાઓ ક્રમશઃ આત્માના પ્રથમ ત્રણ પાદ—વૈશ્વાનર, તૈજસ અને પ્રાજ્ઞ એટલે અનુક્રમે વિરાજ્, હિરણ્યગર્ભ અને ઈશ્વરના જ સૂચક છે.

અત્યાર સુધી ૧ થી ૭ મંત્રોમાં ચતુષ્પાદ આત્માના સ્વરૂપ વિશે બૌદ્ધિક વિચારણા કરી પરંતુ આ આત્મતત્ત્વની સંપ્રાપ્તિ માટે ઉપાસનાની જરૂર છે વ્યવહારજગતને જ સત્ય માનતા માનવ-ચિત્તનું આત્માના મૂળ, સત્ય સ્વરૂપ સાથે અનુસંધાન કરવાની આવશ્યકતા છે. તેને માટે ઉપનિષદ્ પ્રણવોપાસના પ્રબોધે છે. હવે પછીના મંત્રોમાં ૐની પ્રત્યેક માત્રા શું સૂચવે છે અને તે માત્રાના ઉપાસકને શું ફળ મળે છે, તે દર્શાવ્યું છે.

जागरितस्थानो वैश्वानरोऽकारः प्रथमा मात्राप्तेरादिमत्त्वाद्वाप्नोति ह वै सर्वान्कामानादिश्च भवति य एवं वेद ॥९॥

અનુવાદ :—જાગ્રતસ્થાનીય વૈશ્વાનર (તે જ) 'આપ્તિ'ને કારણે કે 'આદિમત્ત્વ'ને લીધે (ૐકારની) પહેલી માત્રા અકાર છે. આ પ્રમાણે જે (ઉપાસક) જાણે છે તે ખરેખર સર્વ કામનાઓને પ્રાપ્ત કરે છે અને (સૌમાં) આદિ-પ્રથમ-થાય છે. (૯)

વિવરણ :—ૐકારમાં રહેલો પ્રથમ 'अ' અક્ષર જાગ્રતસ્થાનના વૈશ્વાનરરૂપ આત્માનો વાચક છે. વૈશ્વાનર અને ૐના પ્રથમ અક્ષર 'अ' વચ્ચેનું સામ્ય સમજાવવાનો અહીં પ્રયત્ન કરવામાં આવ્યો છે. 'अ' અક્ષર 'आप्ति' કે 'आदि'નો અર્થ સૂચવે છે અને તે લક્ષણ જાગ્રત્ અવસ્થાના વૈશ્વાનરનું પણ છે, એમ કહેવાય છે.

'आप्ति'નો અર્થ શંકરાચાર્ય વ્યાપ્તિ—વ્યાપકતા—કરે છે, અને એના સમર્થનમાં ઐતરેય ઉપનિષદ્‌માંથી 'अकारो वै सर्वा वाक् ।' એવું વાક્ય ટાંકી યુક્તિપૂર્વક સમજાવે છે કે જેમ સમસ્ત વાણી અકારથી વ્યાપ્ત છે, તેમ સમસ્ત વિશ્વ વૈશ્વાનરથી વ્યાપ્ત છે. જુઓ :—आप्तेराप्तिर्व्याप्तिकारेण सर्वा वाग्व्याप्ता 'अकारो वै सर्वा वाक्' (ऐ आ. २/६/६) इति श्रुते. । तथा वैश्वानरेण जगत्, 'तस्य ह वा एतस्यात्मनो वैश्वानरस्य मूर्धैव

સુપ્તેજાઃ ।' (छा. उ. ५/१८/२) इत्यादि श्रुतेः । (का. शां. भा.) બીજું અકારમાં આદિમત્ત્વ–પ્રથમતા–પણ છે. 'अ' અક્ષર સૌમાં પ્રથમ ગણાય છે. તે જ પ્રમાણે આત્માના ચાર પાદોમાં વૈશ્વાનર આદિ–પ્રથમ–છે; એટલે કે જાગ્રત્–સ્થાનીય વૈશ્વાનરને પ્રથમ ગણીને જ ચતુષ્પાદ આત્માની સમજૂતીનો આરંભ થાય છે. આથી ૐ ના પ્રથમ માત્રા 'अ' અને આત્માના પ્રથમ પાદ વૈશ્વાનર વચ્ચે તાદાત્મ્ય સધાય છે.

ઉપાસના દ્વારા ૐકારની પ્રથમ માત્રા 'अ' અને વૈશ્વાનર વચ્ચેના એકત્વનું જ્ઞાન પ્રાપ્ત કરનાર સર્વકામનાઓને પ્રાપ્ત કરે છે, અને સર્વમાં આદિ–પ્રથમ–સ્થાન પ્રાપ્ત કરે છે; એવી ફલશ્રુતિ પણ અંતે આપી છે.

ફલશ્રુતિ રૂપે આવેલાં 'आप्नोति ह वै सर्वान् कामान्' અને 'आदिश्च भवति' દ્વારા 'अ'કારમાં રહેલા 'आप्ति' અને 'आदिमत्व' ના અર્થો સ્પષ્ટ થાય છે અને એ દૃષ્ટિએ મને લાગે છે કે 'આપ્તિ'નો અર્થ 'વ્યાપ્તિ'ને બદલે, 'પ્રાપ્તિ' પણ લઈ શકાય. શેાર્ટ હ્યુમ 'आप्ति'નો અનુવાદ 'obtaining' જ કરે છે. વળી જાગ્રત્ વિશ્વનો વૈશ્વાનર 'स्थूलभुक्' કહેવાયો છે તે સ્થૂલ પદાર્થોને ભોગવે છે, પ્રાપ્ત કરે છે એટલે 'अ' દ્વારા વૈશ્વાનરની ઉપાસના કરીને ઉપાસક સર્વ વિષયો–કામનાઓ–ને પ્રાપ્ત કરનાર વૈશ્વાનર રૂપ બને છે. 'आप्नोति....कामान्' માં 'आप्नोति' માં તો 'व्याप्ति'નો નહીં, પણ 'प्राप्ति'નો જ અર્થ છે, એ તો સ્પષ્ટ જ છે. 'अ'નો અર્થ 'આપ્તિ' એટલે વ્યાપ્તિ લઈએ અને 'अ'ની ઉપાસનાનું ફળ 'આપ્તિ' એટલે કે 'પ્રાપ્તિ' થાય, તો આમ એક પ્રકારનો અસંગતિ–દોષ થશે, જે બને સ્થાને 'આપ્તિ'નો અર્થ 'પ્રાપ્તિ' લેવાથી ટળે.

स्वप्नस्थानस्तैजस उकारो द्वितीया मात्रोत्कर्षादुभयत्वाद्वोत्कर्षति ह वै ज्ञानसंततिं समानश्च भवति नास्याब्रह्मवित्कुले भवति य एवं वेद ॥ १० ॥

અનુવાદ :—સ્વપ્ન જેવું સ્થાન છે તે તૈજસ ઉત્કર્ષ કે ઉભયત્વને કારણે (ૐકારની) બીજી માત્રા उ છે. જે આમ જાણે છે તે ખરેખર (પોતાના) જ્ઞાનસાતત્યનો ઉત્કર્ષ કરે છે અને સમાન રહે છે. તેના કુળમાં બ્રહ્મજ્ઞાન વિનાનો પુરુષ હોતો નથી. (૧૦)

વિવરણ :—ૐકારની બીજી માત્રા 'ઉ' તે જ સ્વપ્નસ્થાનવાળો તૈજસ આત્મા છે. 'ઉ' અક્ષર, ઉત્કર્ષ અને ઉભયત્વ સૂચવે છે, જે ૐકારના ઉ અને તૈજસ બંનેમાં સમાન છે એમ સમજાવવાનો અહીં પ્રયત્ન છે. શંકરાચાર્ય જણાવે છે કે અકાર કરતાં ઉકારમાં એક પ્રકારની ઉત્કૃષ્ટતા છે, તેમ વિશ્વ કરતાં તૈજસ ઉત્કૃષ્ટ છે. ઉકાર ઉભયત્વ, મધ્યવર્તિત્વ પણ સૂચવે છે. ઉકાર ૐકારની પ્રથમ માત્રા અ અને તૃતીય માત્રા મ્ એ બન્નેની વચ્ચે આવે છે, તેમ તૈજસ પણ આત્માના પ્રથમ પાદ વૈશ્વાનર અને તૃતીય પાદ પ્રાજ્ઞની વચ્ચે આવે છે અહીં તૈજસને મધ્યમાં ગણતાં સ્પષ્ટ થાય છે કે અવસ્થાભેદની દૃષ્ટિએ આત્માના ત્રણ જ પાદ ગણાયા છે. આમ આત્માના પાદશઃ વિભાગ ત્રણ જ છે જે પારમાર્થિક નથી ચતુર્થપાદ–તુરીય–તે ખરેખર તો ચોથી 'અવસ્થા' નથી પણ આત્માનું પૂર્ણ સ્વરૂપ છે.

સ્વપ્નમાં ચિત્તસ્પંદનરૂપ સૂક્ષ્મ પદાર્થોનો ઉપભોગ કરનાર તૈજસ સ્થૂલ ઉપભોગ કરનાર વૈશ્વાનર કરતા કાંઈક ઊંચો છે, એવું ઉત્કર્ષ શબ્દ સૂચવે છે એમ વિચારી શકાય કે જાગ્રતમાં અવિદ્યા ખૂબ જ ક્રિયાશીલ બને છે અને એટલે જાગ્રતનું વિશ્વ સ્થૂલ સઘન અને સાચું લાગે છે. સ્વપ્નમાં જાગ્રત્ જેવી બહિર્મુખતા, સઘનતા, સ્થૂલતા નથી લાગતી; અવિદ્યા કંઈક ઓછી ક્રિયાશીલ બને છે અને એટલે જીવાત્માનો અહંકાર અંતર્મુખ થઈ સૂક્ષ્મનો ઉપભોગ કરે છે. આ દૃષ્ટિએ જાગ્રત્ કરતાં સ્વપ્નમાં અવિદ્યાનું સક્રિય બળ ઓછું ગણાય અને તેથી શરીરની બહિર્મુખ ઇન્દ્રિયો વડે સ્થૂલનો ઉપભોગ કરનાર વૈશ્વાનર કરતાં અંતઃકરણ વડે સૂક્ષ્મ ઉપભોગ કરનાર તૈજસ 'ઉત્કૃષ્ટ' ગણી શકાય. તૈજસ ને 'હિરણ્યગર્ભ' સમજીએ તો વૈશ્વાનર કરતા તૈજસમાં સૂક્ષ્મતા છે, ઉત્કર્ષ છે, તે સમજાશે.

'ઉભયત્વ' વિશે પણ કહી શકાય કે સ્વપ્નસ્થાનીય તૈજસ એક બાજુ જાગ્રત્સ્થાનીય વૈશ્વાનર અને બીજી બાજુ સુષુપ્તિસ્થાનીય પ્રાજ્ઞ એ બેની વચ્ચે રહીને બન્ને સાથે સંબંધ ધરાવે છે એટલે મધ્યસ્થતા પણ એમાં છે, તૈજસ એ રીતે ઉભય અવસ્થા તરફ મુખ ધરાવે છે પ્રાજ્ઞને 'ચેતોમુખઃ' (મન્ત્ર ૫ માં) કહ્યો છે, તો આપણે તૈજસને 'ઉભયમુખઃ' કહી શકીએ. તૈજસની વિચારમય સૂક્ષ્મ અવસ્થામાં બહિર્મુખી સ્થૂલતા પ્રવેશે એટલે તે જાગ્રત્સ્થાનીય વૈશ્વાનર બને, અને વિશેષ અંતર્મુખી સૂક્ષ્મતા પ્રવેશે, ચિત્ત ધીમે ધીમે નિસ્પંદ થાય અને સંવિત્‌ની સઘનતાવાળી સુષુપ્તિની અનુભૂતિ થાય એટલે તૈજસ સુષુપ્તિસ્થાનીય પ્રાજ્ઞ બને. આમ ઉભય તરફ તેની ગતિ થઈ શકે છે. બહુ જ સરળ દૃષ્ટિથી વિચારીએ

તો સ્વપ્ન નિદ્રાવસ્થામાં જ શક્ય છે એટલે સુષુપ્તિસ્થાનીય પ્રાજ્ઞ સાથે સંબંધ છે, અને સ્વપ્નમાં જાગ્રતના જેવી જ સૃષ્ટિ અનુભવાય છે એટલે તેનો વૈશ્વાનર સાથે સંબંધ છે, આમ ઉભયત્વ છે જ.

ૐકારના 'उ' ની ઉપાસના દ્વારા પ્રાપ્ત થતા તૈજસના જ્ઞાનની ફલશ્રુતિરૂપે કહે છે કે ઉપાસકના જ્ઞાનસાતત્યમાં વૃદ્ધિ, ઉત્કર્ષ થાય, તે બધી અવસ્થામાં સમાન રહે અને તેના કુળમાં અજ્ઞાની, પ્રાકૃતજનો નહીં, પરંતુ બ્રહ્મજ્ઞાની ઉત્પન્ન થાય. એમ કહી શકાય કે વૈશ્વાનરનો ઉપાસક ભૌતિકજ્ઞાનસિદ્ધિ પ્રાપ્ત કરે, તો તૈજસનો ઉપાસક ચૈતસિકજ્ઞાનસિદ્ધિ પ્રાપ્ત કરે. ભૌતિક જ્ઞાન કરતાં ચૈતસિક જ્ઞાન ઉત્કૃષ્ટ છે; ઉપાસકની જ્ઞાનસંતતિ (continuity of knowledge) નો આ રીતે ઉત્કર્ષ થાય છે.

શંકરાચાર્ય 'समान' નો અર્થ મિત્ર–શત્રુ ઉભય પ્રત્યે સમાન એવો કરે છે. જુઓ—समानस्तुल्यश्च मित्रपक्षस्येव शत्रुपक्षाणामप्यप्रद्वेष्यो भवति। 'अ' ના ઉપાસક કરતાં, 'उ' નો ઉપાસક અંતર્મુખ બને છે, એ દૃષ્ટિએ તે સમાન–તા, સમતુલા, સ્થિરતા પ્રાપ્ત કરે છે એમ કહી શકાય.

અહીં વપરાયેલા 'समान' શબ્દના ભિન્ન ભિન્ન અર્થોની શક્યતા વિશે રોબર્ટ હ્યુમની નોંધ જોઈએ :—

Either (1) in the sense of 'equable', i. e. unaffected in the midst of the pairs of opposites (द्वन्द्व): or (2) in the sense of 'equitable', i. e. impartial, alike, indifferent to both friend and foe; or (3) in the sense of 'equalized', i e. with the universe, which a knower understands exists only as his self's consciousness; or even (4) in the very common sense of 'Same', i. e. the same as that which he knows.

All these four (and more) are possible interpretations They evidence how vague (or, how pregnant–it is urged) are some of the statements in the Upanishads, and how capable therefore of various interpretations.

सुषुप्तस्थानः प्राज्ञो मकारस्तृतीया मात्रा मितेरपीतेर्वा मिनोति ह वा इदं सर्वमपीतिश्च भवति य एवं वेद ॥११॥

અનુવાદ :—સુષુપ્તિ જેનું સ્થાન છે તે પ્રાજ્ઞ, માપ (મિતિ) કે લયને કારણે (ૐકારની) ત્રીજી માત્રા છે. જે આ પ્રમાણે જાણે છે તે ખરેખર આ સર્વ (જગત)ને માપે છે અને (સર્વનું) લયસ્થાન બને છે (૧૧)

વિવરણ :—ૐની ત્રીજી માત્રા 'મ્' તે જ પ્રાજ્ઞ આત્મા. 'મ્' અક્ષર 'મિતિ' એટલે માપનો અર્થ સૂચવે છે. શંકરાચાર્ય કહે છે કે જેમ પ્રસ્થ (એક પ્રકારના માપ) વડે જવ મપાય તેમ, ઉત્પત્તિ અને પ્રલય સમયે પ્રાજ્ઞમાંથી જ થતાં નિર્ગમન અને પ્રવેશને કારણે વિશ્વ અને તૈજસ પ્રાજ્ઞ દ્વારા મપાઈ જાય છે જાગ્રત્ અને સ્વપ્નની અવસ્થાઓ સુષુપ્તિમાંથી જ ઉદ્‌ભવે છે અને તેમાં જ લય પામે છે, સુષુપ્તસ્થાનીય પ્રાજ્ઞમાં તે બન્ને અવસ્થાઓ જાણે કે સમાઇ જાય છે, એટલે તે પ્રાજ્ઞ તે બન્નેનો માપનાર બને છે ૐકારના એકધારા વારંવાર ઉચ્ચારણમાં પ્રગટતા ધ્વનિથી પણ સમજાય છે કે 'अ' અને 'उ' બન્ને 'म्'માં લય પામે છે અને ફરી 'म्'ના અંતિમ ધ્વનિમાંથી જ 'अ' અને 'उ' ઉદ્‌ભવતા લાગે છે. જુઓ શાંકરભાષ્ય—मितेर्मितिर्मान मीयते इव हि विश्वतैजसो प्राज्ञेन प्रलयोत्पत्त्योः प्रवेशनिर्गमाभ्यां प्रस्थेनेव यवाः। यथोङ्कारसमाप्तौ पुनः प्रयोगे च प्रविश्य निर्गच्छत इवाकारोकारौ मकारे।

'मिति' (√मा) ઉપરાંત 'अपीति' શબ્દ પણ આપ્યો છે જેનો લય પામવાનો, એક થઈ જવાનો અર્થ થાય છે. વૈશ્વાનર તથા તૈજસની માત્રા અનુક્રમે 'अ' અને 'उ'ના 'आप्ति' કે 'आदिमत्त्व' અને 'उत्कर्ष' કે 'उभयत्व'ના અર્થઘટનોમાં अकार અને उकार જળવાયેલા છે, જ્યારે અહીં પ્રાજ્ઞની માત્રા 'म्'ના 'मिति' કે 'अपीति' એમ બે અર્થોમાંથી, 'अपीति' સુસંગત લાગતો નથી કારણ તે 'म्'થી શરૂ થતો શબ્દ નથી. ઉપનિષદે વૈશ્વાનર અને તૈજસની માત્રાના અર્થઘટનમાં અપનાવેલી પદ્ધતિનો અહીં ત્યાગ કેમ કર્યો છે? શું ઉપનિષદ્‌કારને 'म्'થી શરૂ થતો અનુકૂળ શબ્દ નહીં જડયો હોય! મને લાગે છે કે મંત્ર ૬માં પ્રાજ્ઞને 'प्रभवाप्ययौ हि भूतानाम्' કહ્યો છે, એટલે अप्यय–अपीति–નો પ્રાજ્ઞ સાથેનો સંબંધ અહીં આ ઉપાસનામંત્રમાં પણ ઉપનિષદ્‌કારે જાળવી રાખ્યો છે. રૉબર્ટ હ્યુમ 'अपीति' એ 'मिति'નો ('નાશ'ના અર્થમાં) પર્યાય હોય શકે એમ કહે છે :—Possibly as a synonym for another meaning

of मिति (derived from √मि-मिनाति), 'destroying' or 'perishing'. રૉબર્ટ હ્યુમ 'मिति 'નો પહેલો અર્થ 'Erecting' એવો કરે છે.

'म्' ની ઉપાસના દ્વારા પ્રાજ્ઞને પામતા ઉપાસકનું ફળ એ છે કે તે સંપૂર્ણ જગતને માપી લે છે, એટલે કે જગતના યથાર્થ સ્વરૂપને જાણી લે છે અને પોતે જ 'अपीति' એટલે જગતના લયનું સ્થાન, જગતના કારણસ્વરૂપ થઈ જાય છે. છઠ્ઠા મંત્રમાં પ્રાજ્ઞ સર્વેશ્વર અને ભૂતમાત્રની ઉત્પત્તિ તથા લય (प्रभवाप्ययौ) નું સ્થાન છે એમ જણાવ્યું જ છે. આમ આ ઉપનિષદમાં अ, उ અને म् એમ ત્રણ માત્રા દ્વારા વ્યષ્ટિ દૃષ્ટિએ સ્થૂળ, સૂક્ષ્મ અને કારણ શરીરનાં અધિષ્ઠાતા તરીકે ક્રમશઃ વિશ્વ, તૈજસ અને પ્રાજ્ઞનો નિર્દેશ કરી, આ ત્રણની સમષ્ટિ દૃષ્ટિએ વૈશ્વાનર, હિરણ્યગર્ભ અને ઈશ્વર સાથે એકતા દર્શાવી છે.

ઉપાસનાની દૃષ્ટિએ ચિત્તવૃત્તિને કેન્દ્રિત કરવાના હેતુથી अ, उ, म् જેવાં અક્ષરો પર વિશિષ્ટ અર્થનું આરોપણ કરવામાં આવે છે. કેટલાંક ઉપનિષદોમાં અને વિશેષતઃ બ્રાહ્મણગ્રંથોમાં આવાં અર્થકલ્પનો અને વ્યુત્પત્તિઓ આપવાનો પ્રયત્ન થયો છે આ અર્થારોપ અને વ્યુત્પત્તિઓ ભાષાશાસ્ત્રીય દૃષ્ટિએ કેટલીકવાર અતાર્કિક, અવૈજ્ઞાનિક અને અસ્વાભાવિક પણ લાગે, છતાં ઉપાસનાની દૃષ્ટિએ એનું મૂલ્ય સમજવાનું છે ધ્યાન-ઉપાસના દ્વારા થતી ચિત્તની આંતર પ્રક્રિયા ખરેખર અદ્ભુત હોય છે. પ્રણવોપાસના દ્વારા આખરે ચિત્તના ચિત્તત્વનો લય થઈ જાય છે. જાગ્રત્, સ્વપ્ન અને સુષુપ્તિ એ ત્રણે ચૈતસિક અવસ્થા છે. પ્રણવોપાસનાનું લક્ષ્ય આ ચેતસ્-ચિત્ત-જે અવિદ્યાપ્રેરિત ઉપર્યુક્ત અવસ્થાઓ સર્જે છે, તેનો જ લય કરવાનો છે. અને એમ થતાં મૂળ શુદ્ધ, પૂર્ણ, અખંડ, એકમેવ ચૈતન્ય-આત્મ-તત્ત્વ જ રહે છે.

માત્ર માણ્ડૂક્યોપનિષદમાં જ નહીં, અન્ય ઉપનિષદોમાં પણ ઉપાસના પર ખૂબ ભાર મૂકવામાં આવ્યો છે ઉપનિષદોના ઊંડા અધ્યયનથી સમજાશે કે ઉપનિષદનાં વર્ણ્ય વિષયોમાં સૌથી વિશેષ મહત્ત્વના પ્રધાન વિષયો બે છે:—(૧) બ્રહ્મસ્વરૂપચર્ચા અને (૨) બ્રહ્મોપાસના. ઉપનિષદોની સમગ્ર તત્ત્વ-વિચારણા માનવજીવનનાં સંદર્ભમાં થઈ છે. એટલે બ્રહ્મને 'પર' અને 'અપર' એમ બે રીતે સમજાવવામાં આવે છે. જે બ્રહ્મ ઉપાસકને માટે ઉપાસ્ય છે,' તે અપરબ્રહ્મ છે, તે જગતની ઉત્પત્તિ-સ્થિતિ-લયનું કારણ સ્વરૂપ છે, અને જે બ્રહ્મ અંતિમ વિજ્ઞેય છે તે પરબ્રહ્મ છે, તેમાં પ્રપંચનો ઉપશમ છે, તે 'નેતિ' વચનો વડે નિર્દિષ્ટ, નિર્વિશેષ, શુદ્ધ અદ્વૈત તત્ત્વ છે.

माण्डूक्योपनिषद्ના ૮મા મન્ત્રથી ૧૧મા મન્ત્ર સુધી કહેલી ૐકારની ત્રણ માત્રાની ઉપાસના અપરબ્રહ્મની જ છે. ૧૨મા મન્ત્રમાં જણાવ્યું છે કે 'अमात्र' ૐકાર તે જ આત્મા, પરબ્રહ્મ છે. તે 'अव्यवहार्य' છે; તેથી એમાં ઉપાસક–ઉપાસ્યના દ્વૈતને સ્થાન નથી. કેનોપનિષદ્ વાણીથી દર્શાવેલ ઉપાસ્ય તત્ત્વ અને પરમતત્ત્વના ભેદનું ભાન રાખવાનું ઉપાસકને જણાવે છે :—

यद्वाचानभ्युदितं येन वागभ्युद्यते ।
तदेव ब्रह्म त्वं विद्धि नेदं यदिदमुपासते ॥ (१-४)

તાત્પર્ય કે જે વાણી વડે વ્યક્ત થઈ શકે એવું નથી, પણ જેનાથી વાણી વ્યક્ત થાય છે, બોલાય છે, તેને તું બ્રહ્મ જાણ; વાણીથી દર્શાવાતું ઉપાસ્ય તત્ત્વ (જેને લોકો ઉપાસે છે) તે પરબ્રહ્મ તત્ત્વ નથી.

આમ છતાં ઉપાસના બ્રહ્મ-દર્શનનું સાધન છે; અને એટલે ઈશ, કેન, કઠ; મુણ્ડક, પ્રશ્ન, તૈત્તિરીય, ઐતરેય, બૃહદારણ્યક અને છાન્દોગ્ય જેવા પ્રમુખ ઉપનિષદોમાં ઉપાસના-વિષયક અનેક ઉલ્લેખો અને ચર્ચા છે. शिवगीता ઉપાસનાનું લક્ષણ આ પ્રમાણે આપે છે—

उपसंगम्य बुद्धया यदासनं देवतात्मना ।
तदुपासनमंतः स्यात्तद्बहिः सम्पदादयः ॥

એટલે બુદ્ધિથી દેવતાની નજીક જઈ આત્માને દેવતારૂપે બેસાડવું, અનુસંધાન કરવું તે આંતરિક ઉપાસના અને બાહ્ય આલંબનને નિમિત્ત બનાવી દેવતાના વિશેષ ગુણનું ચિંતન કરવું તે બાહ્ય ઉપાસના છે. ઉપાસનામાં ચિત્તનું ઉપાસ્ય તત્ત્વ સાથે કોઈને કોઈ પ્રકારે અનુસંધાન કરવાનું જ ધ્યેય હોય છે. બ્રહ્મોપાસનાના सारोपा, सम्पद्रूपा, क्रियामयी અને साध्यासा એવા પ્રકારો ગણાયા છે. માણ્ડૂક્યોપનિષદ્‌માંની પ્રણવોપાસના એ સારોપા પ્રકારની ઉપાસના ગણી શકાય કારણ એમાં ૐકારની ત્રણ માત્રા પર વિશ્વ, તૈજસ અને પ્રાજ્ઞનો આરોપ કરવામાં આવ્યો છે.

अत्रैते श्लोका भवन्ति । અહીં આ શ્લોકો આવે છે :—

विश्वस्यात्वविवक्षायामादिसामान्यमुत्कटम् ।
मात्रासम्प्रतिपत्तौ स्यादाप्तिसामान्यमेव च ॥ १९ ॥

અનુવાદ:—વિશ્વનું 'अ'ત્વ કહેવામાં (બન્નેમા) 'આદિ' હોવાની સમાનતા સ્પષ્ટ છે, માત્રા તરીકે સમજવામાં (બન્નેમાં) આપ્તિ-વ્યાપ્તિ-ની સમાનતા (સ્પષ્ટ) છે. (૧૯)

વિવરણ:—આગળ ગદ્યમન્ત્ર ૯ માં જે કહ્યુ છે તે જ આ કારિકામાં છે વિશ્વ-વૈશ્વાનર-ને 'अ' તરીકે ઓળખાવવામા આવે ત્યારે આત્માના ચાર પાદોમાં 'વિશ્વ' એ 'आदि', પ્રથમ પાદ છે, અને ૐકારની માત્રાઓમાં 'अ' પ્રથમ, શરુઆતમા આવે છે, એ સામ્ય ખૂબ જ ઉત્કટ, આગળ પડતુ (Prominent) સ્પષ્ટ છે બીજી રીતે પણ સમાનતા દર્શાવી છે, અને તે છે 'आप्ति' એટલે કે આપ્તિ-વ્યાપકતા ની વૈશ્વાનરમા સર્વવ્યાપકતાનો ગુણ છે, તેમ 'अ'કાર પણ સર્વ વાણીમાં વ્યાપ્ત છે પ્રો ભટ્ટાચાર્ય તૈત્તિરીય આરણ્યક પરની સાયણાચાર્યની ટીકામાંથી 'अ'કારનુ મહત્વ દર્શાવતુ આ અવતરણ આપે છે:—एतदपि ऐतरेयके समाम्नातमकारो वै सर्वा वाक्। सैषा स्पर्शोष्मभिर्व्यज्यमाना बह्वी, नानारूपा भवति। ગીતામા તો છે જ, 'अक्षराणामकारोऽस्मि' (અધ્યાય ૧૦–૩૨)

શંકરાચાર્ય 'अत्वविवक्षायाम्' અને 'मात्रासम्प्रतिपत्तौ' આ બેમા અર્થની દૃષ્ટિએ કોઈ ભેદ જોતા નથી જુઓ—अत्वविवक्षायामित्यस्य व्याख्यान मात्रासप्रतिपत्ताविति विश्वस्याकारमात्रत्व यदा सप्रतिपद्यत इत्यर्थः।

પ્રો. કરમારકર કહે છે કે 'વિશ્વ' 'अ'ના જેવુ છે, એમ કહીએ ત્યારે બન્ને વચ્ચેનો સાધારણ ધર્મ 'ક્રમમા પ્રથમ આવવા'નો છે, જ્યારે ઉપાસનાના હેતુ માટે 'વિશ્વ' અને 'अ' વચ્ચે અભેદ સ્થાપવામાં આવે છે, ત્યારે બન્ને વચ્ચેની સમાન ભૂમિકા 'आप्ति' (Pervading nature) —વ્યાપ્તિ-ની હોય છે 'आप्ति' ના પ્રાપ્તિ' અર્થ વિશે આગળ ચર્ચા કરી જ છે.

**तैजसस्योत्वविज्ञान उत्कर्षो दृश्यते स्फुटम् ।
मात्रासंप्रतिपत्तौ स्यादुभयत्वं तथाविधम् ॥ २० ॥**

અનુવાદ —તૈજસનુ 'उ'ત્વ સમજવામા ઉત્કર્ષ (સમાન લક્ષણ તરીકે) સ્પષ્ટ દેખાય છે, માત્રારૂપે સમજતાં ઉભયત્વ પણ તે જ પ્રમાણે (સ્પષ્ટ જણાય) છે (૨૦)

વિવરણ.—આગળ ગદ્યમન્ત્ર ૧૦માં આ જ કહેવાયુ છે તૈજસ અને ૐકારની બીજી માત્રા 'उ' વચ્ચેનુ સામ્ય બન્નેમા રહેલા 'ઉત્કર્ષ' અને

'ઉભયત્વ' ના સમાન લક્ષણથી દર્શાવવામાં આવ્યું છે. 'વિશ્વ' કરતા તૈજસમાં 'ઉત્કર્ષ', ચઢિયાતાપણું છે, अ કરતા 'उ' માં ઉત્કર્ષ છે. કણ્ઠસ્થાનીય, સરલ, સહજ રીતે ઉચ્ચારાતા 'अ' કરતા ઓષ્ઠસ્થાનીય, કંઈક પ્રયત્નથી ઉચ્ચારાતા 'उ' માં ઉત્કર્ષ, ચઢિયાતાપણું ગણી શકાય! 'તૈજસ' 'વિશ્વ' પછી આવે છે, અને 'उ' 'अ' પછી આવે છે, એટલે પ્રો. ભટ્ટાચાર્ય 'ઉત્કર્ષ'નો 'અમુક પછી આવવું તે' (Subsequence) એવો અર્થ કરે છે. તૈજસ વિશ્વ અને પ્રાજ્ઞ એ બેની વચ્ચે આવે છે, બન્ને સાથે સંબંધ ધરાવે છે, તે પ્રમાણે उ अ અને म् ની વચ્ચે આવે છે, બન્ને સાથે જોડાયેલો છે, આમ તૈજસ અને उ વચ્ચે 'ઉભયત્વ' નો સમાન ધર્મ છે.

मकारभावे-प्राज्ञस्य मानसामान्यमुत्कटम् ।
मात्रासम्प्रतिपत्तौ तु लयः सामान्यमेव च ॥ २१ ॥

અનુવાદ :—પ્રાજ્ઞના 'म'કાર રૂપમાં માન(માપ)ની સમાનતા સ્પષ્ટ છે, માત્રારૂપે સમજતાં લયની સમાનતા (પણ) છે જ. (૨૧)

વિવરણ :—ગદ્ય મન્ત્ર ૧૦ પ્રમાણે જ સમજવું. માન એટલે માપ, Measure. જેમાં પદાર્થ સમાઈ શકે તે વસ્તુ તેમાં સમાતા પદાર્થને માપી લે છે, એનું પરિમાણ કેટલું છે તે જાણી લે છે. સુષુપ્તિનો પ્રાજ્ઞ જાગ્રતના વિશ્વ અને સ્વપ્નના તૈજસનું માપ, તેનું પરિમાણ, મર્યાદા જાણી લે છે, કારણ પ્રાજ્ઞમાંથી જ તે ઉદ્‌ભવે છે અને પ્રાજ્ઞમાં લય પામે છે. ૐકારનો 'म्' એ રીતે 'अ' અને 'उ'ને માપી લે છે ૐકારનું પ્રથમ ઉચ્ચારણ કરતાં 'अ' અને 'उ' 'म्'ની અંદર સમાઈ જતાં લાગશે, અને ફરી તરત ઉચ્ચારણ કરતાં 'म्'માંથી જ ઉદ્‌ભવતા લાગશે. ખરેખર તો ઉપાસનાની દૃષ્ટિએ આત્માની અવસ્થા અને ૐના અક્ષરો વચ્ચે ગોઠવાયેલું આ કલ્પિત સાધર્મ્ય છે

त्रिषु धामसु य स्तुल्यं सामान्यं वेत्ति निश्चितः ।
स पूज्यः सर्वभूतानां वन्द्यश्चैव महामुनिः ॥ २२ ॥

અનુવાદ :—ત્રણે સ્થાનોમાં તુલ્યતા અને સમાનતા છે તે નિશ્ચયપૂર્વક જે જાણે છે તે મહામુનિ સર્વપ્રાણીઓમાં વંદ્ય અને પૂજ્ય છે. (૨૨)

વિવરણ :—આગળ ત્રણે ધામ-સ્થાન-અને ૐકારની ત્રણ માત્રા વચ્ચેની તુલના દર્શાવી, આત્માના પ્રત્યેક પાદ અને ૐકારની પ્રત્યેક માત્રા વચ્ચેની સમાનતા સ્પષ્ટ કરી છે. જે આ ૐકારની ત્રણ માત્રાની ઉપાસનાથી આત્માની ત્રણ અવસ્થા—સ્વરૂપો-નું જ્ઞાન પ્રાપ્ત કરે છે, તે આ ત્રણેમાં રહેલી સમાનતાને નિશ્ચિતરૂપે જાણે છે. ૐકારનો આ ઉપાસક સર્વ પ્રાણીમાં વન્દ્ય અને પૂજ્ય મહામુનિ જ છે. આ પ્રકારની પ્રણવોપાસના દ્વારા ઉપાસક ત્રણેમાં રહેલા સામાન્યને, સમાનરૂપે રહેલા આત્મતત્ત્વને જાણે છે (वेत्ति) એટલું જ નહીં પણ તે તેની દૃઢ પ્રતીતિવાળો (निश्चितः) પણ છે. શંકરાચાર્ય આ મહામુનિને **ब्रह्मविद्** કહે છે.

अकारो नयते विश्वमुकारश्चापि तैजसम् ।
मकारश्च पुनः प्राज्ञं नामात्रे विद्यते गतिः ॥ २३ ॥

અનુવાદ :—અકાર વિશ્વ, ઉકાર તૈજસ અને મકાર પ્રાજ્ઞમાં લઈ જાય છે; અમાત્રમાં (તો) ગતિ થતી (જ) નથી. (૨૩)

વિવરણ :—ૐકારની પ્રથમ માત્રા 'अ'ની ઉપાસના સાધકને વૈશ્વાનરની પ્રાપ્તિ કરાવે છે. આ ઉપાસકે 'अ' માત્રાથી સૂચિત એવા આત્માના વૈશ્વાનરરૂપ સાથે જ તાદાત્મ્ય સાધ્યું છે, એટલે તે વૈશ્વાનરરૂપ બને છે (यो यच्छ्रद्धः स एव सः । भ. गी १७–३) તે જ પ્રમાણે उ ની ઉપાસના તૈજસ અને म् ની ઉપાસના પ્રાજ્ઞની પ્રાપ્તિ કરાવે છે. પરંતુ ઉપાસક જ્યારે अ, उ અને 'म्' માત્રા દ્વારા થતી આત્માની અવસ્થાની, આત્માના માનેલા અમુક નિયત સ્વરૂપની વ્યસ્ત–ઉપાસના, ખંડ–ઉપાસનામાં ન અટકી રહેતાં ૐનું પૂર્ણ, શુદ્ધ સ્વરૂપ જે अ, उ અને म् એ માત્રા–માપ–થી મર્યાદિત નથી, તે અમાત્ર સ્વરૂપમાં લીન થાય છે, ત્યારે તે શુદ્ધ બ્રહ્મ સ્વરૂપ જ બને છે. અમાત્ર એ પૂર્ણ સ્વરૂપ છે, એ કોઈ અવસ્થા નથી, એટલે એમાં ક્યાંય ગતિ–જવાપણું કે પામવાપણું–નથી. માત્રાનો ઉપાસક અપરબ્રહ્મને પામે છે એ અપરબ્રહ્મમાંથી હજી પરબ્રહ્મ તરફ ગતિ કરવાની રહે છે. અમાત્રનો ઉપાસક, પ્રણવના પૂર્ણ સ્વરૂપનો ઉપાસક પોતે જે છે તેમાંથી બદલાઈને, ગતિ કરીને પરબ્રહ્મને પામે છે એમ કહેવું એના કરતાં પોતે જ પરબ્રહ્મરૂપ છે, તે 'સ્વ'રૂપ જાણે છે એમ કહેવું ઉચિત છે. પ્રો. કરમારકર કહે છે તેમ, 'But the worshipper of Mātrāless portion of ॐकार has not to go anywhere to secure his goal. He realises himself as Brahman.' અહીં સ્વરૂપાનુસંધાન જ છે, એટલે

ખરેખર એ દૃષ્ટિએ પણ કોઇ ગતિ કરવાની રહેતી નથી. ૐકારની અ, ઉ, અને મ્ એમ ત્રણ માત્રાનો ઉચ્ચાર થઈ રહ્યા પછી જેમાં પ્રણવની કોઇ માત્રા ઉચ્ચારાતી નથી, તે અમાત્ર નીરવતા જ પ્રણવનું પૂર્ણ અને સત્ય સ્વરૂપ છે, એ જ પરબ્રહ્મ છે. 'અમાત્રા' એ અમેયતા, નિઃસીમતા અને અનન્તતાની દ્યોતક છે. 'માત્રા'માં માપ છે, મર્યાદા છે, સાન્તતા છે.

સ્થળ અને કાળમાં વ્યાપ્ત એવા સ્થૂળ વિશ્વનો સર્જનહાર, સંચાલક, જેને 'વિરાટ્' કહે છે, તે જ દેહીની જાગ્રત અવસ્થાનો અધિષ્ઠાતા વૈશ્વાનર છે, એટલે 'અ'નો ઉપાસક વૈશ્વાનર—વિરાટ્—નો ઉપાસક છે. સ્વપ્નના સૂક્ષ્મ મનોમય વિશ્વનું પ્રયોજક, પ્રવર્તક, નિયામક એવું જે વૈશ્વિક મન (Cosmic mind) તે તૈજસ છે, તેને જ હિરણ્યગર્ભ પણ કહે છે અને ઉનો ઉપાસક તેને પામે છે. સ્થૂલ જાગ્રત્ વિશ્વ, સ્વપ્નનું સૂક્ષ્મ મનોમય વિશ્વ, સ્થૂલ, સૂક્ષ્મ આકાર, વિકાર, વિચાર, સ્પંદન સૌ એક વિરાટ પ્રલયની સુષુપ્તિમાં જ્યાં લુપ્ત થઈ જાય છે તે પ્રાજ્ઞને મ્નો ઉપાસક પામે છે. આ જ પ્રાજ્ઞ તૈજસ અને વૈશ્વાનરરૂપે અભિવ્યક્ત થાય છે, જેમાંથી સ્થૂલ-સૂક્ષ્મ વિશ્વસ્ફુલિંગો પ્રગટતાં હોય છે. આ પ્રાજ્ઞમાં આ આ સર્વ આવિષ્કારો ઘનીભૂત થઈને બીજરૂપે રહે છે, એટલે આ પ્રાજ્ઞ તે જ સર્વના ઉત્પત્તિ, સ્થિતિ અને લયના કારણસ્વરૂપ ઇશ્વર

મને લાગે છે કે આ ત્રેવીસમી કારિકાને બારમા ગદ્યમંત્ર—જેમાં 'અમાત્ર'ની વાત છે તેના—પછી મૂકી હોત તો તેમાં વિશેષ ઔચિત્ય રહેત. ત્રણ માત્રાની ઉપાસના વિશે અગિયારમા મંત્ર સુધી ઉલ્લેખ છે. એ મંત્ર પછી એ ત્રણ માત્રાની ઉપાસનાના અનુસંધાનમાં કારિકાઓ આવે છે અને બાવીસમી કારિકામાં ત્રણ માત્રા દ્વારા સૂચિત ત્રણે ધામમાં તુલ્યતા, સમાનતા, સમજતા મહામુનિ સર્વ પ્રાણીઓમાં વંદ્ય છે, એમ જણાવી સમાત્ર પ્રણવની ઉપાસના અને ઉપાસકની પ્રશસ્તિ સાથે, આ આઠ થી અગિયાર મન્ત્રો પરની ઓગણીસથી બાવીસ ચાર કારિકાઓ સાથે જ અપરબ્રહ્મની ઉપાસનાના વિવરણનો અંત આવે એમાં ઔચિત્ય નથી? અગિયારમાં મન્ત્રમાં 'અમાત્ર'નો નિર્દેશ નથી એટલે એના અનુસંધાનમાં 'નામાત્રે વિદ્યતે ગતિઃ।' એમ જણાવતી ત્રેવીસમી કારિકાની ગોઠવણી બહુ યોગ્ય નથી; બારમા મન્ત્ર પછી ત્રેવીસમી કારિકા લેવાથી આગળની અપરાવિદ્યાની કક્ષાએ અપરબ્રહ્મ અંગે કરેલી ચર્ચાનું અનુસંધાન અને પરાવિદ્યાના—પરબ્રહ્મના—ક્ષેત્રમાં પ્રવેશ ખૂબ જ સહજ રીતે થઇ જાય એમ છે.

મધ્વાચાર્ય આ કારિકાના છેલ્લા ચરણને આ રીતે સમજે છે; 'નામાત્રે વિદ્યતેઽગતિઃ।' અમાત્રને પહોંચી કે પામી શકાતું નથી એમ નથી,. એવો અર્થ

તેઓ કરે છે ખરેખર તો ઉપર જણાવ્યું તેમ 'અમાત્ર'માં ઉપાસ્ય-ઉપાસકનું દ્વૈત રહેતું જ નથી, એટલે પહોંચવાનો, પ્રાપ્ત કરવાનો, ગતિ કરવાનો, પ્રશ્ન જ રહેતો નથી, એ જ અર્થ કારિકાકારને અભિપ્રેત છે. મધ્વાચાર્યનું અર્થઘટન દ્વૈતમતાનુસારી છે, જે બરાબર નથી.

अमात्रश्चतुर्थोऽव्यवहार्यः प्रपञ्चोपशमः शिवोऽद्वैत एवमोङ्कार
आत्मैव संविशत्यात्मनात्मानं य एवं वेद ॥ १२ ॥

અનુવાદ:—માત્રારહિત (તે) ચોથો, અવ્યવહાર્ય, પ્રપંચનો જ્યાં ઉપશમ થયો છે તેવો, શિવ અને અદ્વૈત છે આ પ્રમાણે ૐકાર તે આત્મા જ છે, જે આમ જાણે છે તે આત્મા વડે આત્મામા પ્રવેશે છે (૧૨)

વિવરણ:—ૐની ત્રણ માત્રાઓ, अ, उ અને 'म्'ની ઉપાસનાની વાત અત્યાર સુધી કરવામાં આવી પરંતુ ૐકાર-પ્રણવ-નું પારમાર્થિક પૂર્ણ સ્વરૂપ આમ માત્રાભેદે ન સમજી શકાય આ ત્રણ માત્રાઓનું જ્ઞાન 'અપરાવિદ્યા'જ કહેવાય, અને આ ત્રણ માત્રા દ્વારા જેની ઉપાસના થાય છે તે 'અપરબ્રહ્મ' જ કહેવાય. 'પરવિદ્યા' 'પરબ્રહ્મ' એ જ તો લક્ષ્ય છે, પણ ઉપર્યુક્ત માત્રા દ્વારા તે લક્ષિત થઈ શકે એમ નથી એટલે ૐકારનું ચોથું સ્વરૂપ 'अमात्र' કહ્યું છે, જે ૐ કે પરબ્રહ્મના પૂર્ણ, શુદ્ધ સ્વરૂપનું પરિચાયક બની રહે છે 'અમાત્ર' એટલે જેમાં કોઈ મર્યાદા નથી તે, જેનું કોઈ માપ નથી તે આ 'અમાત્ર' તે ચતુર્થ, તુરીય આત્મા જ છે વૈશ્વાનર, તૈજસ અને પ્રાજ્ઞને આપણે એકબીજાથી ભિન્ન સમજીએ છીએ, પણ તાત્ત્વિક દૃષ્ટિએ તો એ પૂર્ણ, નિષ્કલ નિરવયવ અશબ્દીન, માત્રાહીન તુરીય આત્માનું જ સ્વરૂપ છે, પરંતુ એ તુરીય આત્માનું સાચું સ્વરૂપ નહીં જાણવાને કારણે આપણે ચૈતસિક અવસ્થાઓના ભેદને સાચા માની એને વૈશ્વાનર, તૈજસ કે પ્રાજ્ઞરૂપે ઓળખીએ છીએ 'અમાત્ર' ૐ દ્વારા સૂચિત તુરીય આત્મા ત્રણે માત્રા દ્વારા સૂચિત આત્માના ત્રણે પાદમાં અનુસ્યૂત, અંતર્હિત Immanent–તો છે જ, પણ એ માત્રાઓથી 'પર'–Trarscendent–પણ છે 'ૐ'માં 'अ', 'उ' અને 'म्' એમ ત્રણ માત્રા ઉપરાંત અનુસ્વારના બિંદુ દ્વારા ચતુર્થ 'अमात्र' સૂચવાય છે, એવી પણ સમજૂતી આપવામાં આવે છે તુરીયાવસ્થાને ૐની અર્ધા માત્રા પણ કહે છે 'અમાત્ર'ને નાદ તરીકે પણ ઓળખવામા આવે છે ત્રણ માત્રા ૐકારનું 'વ્યવહાર્ય' સ્વરૂપ સમજાવે છે જ્યાં દ્વૈતનો અભાવ છે એવા 'અમાત્ર' 'ચતુર્થ'ને 'અવ્યવહાર્ય' કહ્યો છે તે સૂચક છે ખરેખર તો

આપણી મર્યાદાને કારણે આપણે ૐકારને માત્રા, અંશ કે અવયવ દ્વારા સમજીએ છીએ, બોલીએ છીએ, ઉપાસીએ છીએ. નિર્વિશેષ, નિષ્કલ, પૂર્ણ સ્વરૂપને આપણે ચિત્તથી પામી શકતા નથી; આપણી વાણીની ગમે તેવી ચોકસાઈ રાખીએ તોય આપણા વાગ્વ્યાપારમાં એ મર્યાદા, એ દોષ રહી જ જવાના અને એટલે જ ઉપનિષદ્‌ના સત્યદ્રષ્ટા ઋષિએ ખૂબ જ યથાર્થ રીતે ૐકાર—આત્મા—ના એ પૂર્ણ રૂપને 'अमात्र' चतुर्थ (तुरीय) કહ્યો છે. માણ્ડૂક્યોપનિષદ્‌ની બીજા કેટલાયે ઉપનિષદો કરતાં વિશેષતા એ છે કે તે પરમતત્ત્વના સ્વરૂપ વિશે વાત કરે છે ત્યારે આપણી મન અને વાણીની મર્યાદાને ધ્યાનમાં રાખી, ખૂબ જાગરૂક રહીને એ તત્ત્વનો 'चतुर्थ' અને 'अमात्र' દ્વારા નિર્દેશ કરે છે.

અહીં એ નોંધીશું કે માણ્ડૂક્યના ગદ્યમન્ત્રોમાં 'तुरीय' કે 'तुर्य' શબ્દનો પ્રયોગ થયો નથી. ગૌડપાદે चतुर्थने સ્થાને તેનો પર્યાય 'तुरीय' અને 'तुर्य' શબ્દો પ્રયોજ્યા છે. જો કે બૃહદારણ્યકોપનિષદ્ (૫–૧૪–૩,૪,૬,૭)માં 'तुरीय' અને મૈત્રી–ઉપનિષદ્ (૬–૧૯,૭–૧૧–૭)માં 'तुर्य' શબ્દોનો ઉપયોગ થયો જ છે. પ્રશ્નોપનિષદે ૐકારની ત્રણ માત્રાના ધ્યાન-ઉપાસનાની વાત કરી છે. આ ક્રમશઃ મનુષ્યલોક, પિતૃયાન અને દેવયાન તરફ લઈ જાય છે. સ્પષ્ટ જ છે કે માણ્ડૂક્યોપનિષદ્‌નું લક્ષ્ય તો ચતુર્થ 'अमात्र' દ્વારા નિર્દિષ્ટ એ તત્ત્વ છે જ્યાં ઉપાસ્ય કે ઉપાસક કે જ્ઞેય કે જ્ઞાતાના સૂક્ષ્માતિસૂક્ષ્મ એવા દ્વૈતનો સંપૂર્ણ અભાવ છે, એથી અવ્યવહાર્ય છે, તે શિવ—પરમ કલ્યાણસ્વરૂપ છે.

પ્રણવની પ્રથમ ત્રણ માત્રાની ઉપાસના—ધ્યાન ઉપાસકને સ્થૂલમાંથી સૂક્ષ્મ તરફ લઈ જાય છે. अ દ્વારા વૈશ્વાનર–વિરાજ્, उ દ્વારા તૈજસ–હિરણ્ય-ગર્ભ અને म् દ્વારા પ્રાજ્ઞ-ઈશ્વર—ને પામે છે. આ ત્રણેમાં ઉપાસક-ઉપાસ્યનું દ્વૈત અતિસૂક્ષ્મરૂપે પણ રહેલું છે. આ ધ્યાનને યોગમાં સંપ્રજ્ઞાત સમાધિ પણ કહે છે. આ ત્રણ માત્રાથી આગળ અમાત્રમાં દ્વૈતનો આત્યંતિક લય થઈ જાય છે, ત્યાં કોઈ 'એક' 'અન્ય'ને પ્રાપ્ત કરે છે કે 'એક'નું પરિવર્તન થઈને તે 'અન્ય' બને છે એવું નથી, એટલે વાણીનો ઉપયોગ કરી કહેવા જઈએ તો એમ કહેવાય કે પોતે જ પોતાનામાં પોતાને પામે છે. એટલે જ કહ્યું કે 'आत्मैव संविशत्यात्मनात्मानं य एवं वेद ।' આને જ આપણે આત્મસાક્ષાત્કાર કહીએ છીએ, આ જ 'अमात्र', આ જ 'तुरीय', આ જ ब्रह्म ।

'અમાત્ર' વિશે શ્રી મહાદેવન્ કહે છે, 'It is the silence into which the sound Om culminates. It is the Om without the distinction of parts. It has not even a name, and

therefore it does not come under the purview of empirical usage. It is the Turiya Self or pure consciousness which transcends the distinctions involved in the forms of Viśva and Taijasa, and the seed of plurality implicit in Prājña.'

'नेति नेति' દ્વારા જેનો નિર્દેશ કરી શકાય એવા અદ્વૈત આત્મા વિશે જુઓ बृहदारण्यकोपनिषद् —यत्र हि द्वैतमिव भवति तदितर इतरं पश्यति तदितर इतर जिघ्रति तदितर इतरं रसयते तदितर इतरमभिवदति तदितर इतरं शृणोति तदितर इतर मनुते तदितर इतर स्पृशति तदितर इतर विजानाति यत्र त्वस्य सर्वमात्मैवाभूत्तत्केन कं पश्येत्केन क जिघ्रेत्तत्केन क रसयेत्तत्केन कमभिवदेत्तत्केन क शृणुयात्केन क मन्वीत तत्केन क स्पृशेतत्केन क विजानीयाद्येनेदं सर्वं विजानाति त केन विजानीयात्स एष नेति नेत्यात्माऽगृह्यो न हि गृह्यतेऽशीर्यो न हि शीर्यतेऽसगो न हि सज्यतेऽसितो न व्यथते न रिष्यति विज्ञातारमरे केन विजानीयादिति ।
(૪-૫-૧૫).

ओंकारं पादशो विद्यात्पादा मात्रा न संशयः ।
ओंकारं पादशो ज्ञात्वा न किंचिदपि चिन्तयेत् ॥ २४ ॥

અનુવાદ :—ૐકારને પ્રતિપાદ ક્રમશઃ સમજવો, પાદ તે માત્રા જ છે એમાં કોઈ શંકા નથી. ૐકારને પાદશઃ જાણ્યા પછી બીજા કશાનું ચિંતન કરવું નહીં. (૨૪)

વિવરણ : સાધકને લક્ષ્યમાં રાખીને કહેવામાં આવે છે કે ૐકારનું જ્ઞાન એકીસાથે સમગ્ર રીતે નહીં, પરંતુ આત્માના પ્રથમ પાદનું ૐકારની પ્રથમ માત્રા સાથેના અભેદનું જ્ઞાન મેળવી ક્રમશઃ આત્માના પાદો અને ૐકારની માત્રાઓના એકત્વની ઉપાસના કરવી. આમ ક્રમશઃ પ્રત્યેક પાદનું તે તે માત્રા સાથેનુ ઐક્ય સમજી લેવાથી ૐકારના પૂર્ણ સ્વરૂપનુ જ્ઞાન થાય છે, અને પછી સાધકને બીજા કશાનું ચિંતન કરવાનું રહેતું નથી પૂર્ણ જ્ઞાનની અવસ્થામાં આત્માથી ઇતર, ભિન્ન કશું છે જ નહીં, એટલે 'અન્ય'ના ચિંતનનો પ્રશ્ન જ ઉદ્ભવતો નથી.

ૐની પ્રથમ ત્રણ માત્રાની ઉપાસનાથી અંતિમ તત્ત્વ પ્રાપ્ત થતું નથી. ૐકારના પારમાર્થિક સ્વરૂપને જ 'અમાત્ર' કહ્યું છે, અને તે જ પરબ્રહ્મ છે. ગદ્યમન્ત્ર-૧૨માં ૐકાર તે જ આત્મા એમ કહ્યું જ છે. આ મન્ત્ર પછીની

કારિકાઓ ૐકારનુ 'અમાત્ર' રૂપ, જે પૂર્ણ અને પારમાર્થિક રૂપ છે, તેની જ ઉપાસનાની વાત કરે છે અગિયારમા મન્ત્ર પછીની કારિકાઓ પ્રથમત્રણ માત્રાની ઉપાસના અને તેના દ્વારા પ્રાપ્ત થતા કારણબ્રહ્મ-ઈશ્વર-ની વાત કરે છે. કારિકાઓમાના વર્ણ્યવિષયો અને ગદ્યમન્ત્રોના વિષયોનો વિચાર કરીશું તો સમજાશે કે કારિકાઓ મન્ત્રાનુસારી જ છે, અને એટલે ગદ્યમન્ત્રો કારિકાઓ કરતાં પ્રાચીન હોવા જ જોઇએ. આથી પ્રો. ભટ્ટાચાર્યનો આનાથી વિપરીત મત સ્વીકાર્ય નથી

આ કારિકાના છેલ્લા પાદના જેવો જ ધ્વનિ ગીતામાં સભળાય છે — आत्मसस्थ मन कृत्वा न किंचिदपि चिन्तयेत् । (ગ ૬/૨૫)

युञ्जीत प्रणवे चेतः प्रणवो ब्रह्म निर्भयम् ।
प्रणवे नित्ययुक्तस्य न भयं विद्यते क्वचित् ॥ २५ ॥

અનુવાદ:—ૐકારમાં ચિત્તને જોડવુ, ૐકાર નિર્ભય બ્રહ્મ છે. ૐકારમાં નિત્ય જોડાયેલો છે તેને કયાય ભય નથી. (૨૫)

વિવરણ:—પ્રણવ એટલે ૐકાર, તેજ બ્રહ્મ છે, જેનો ઉપનિષદોમાં 'અભય' તરીકે પણ નિર્દેશ થયો છે. જેનુ ચિત્ત પ્રણવ-બ્રહ્મ-માં લીન થયુ છે તેને માટે કોઈ સૂક્ષ્માતિસૂક્ષ્મ ભયની પણ સભાવના નથી પ્રણવમાં નિત્યયુક્ત પ્રણવોપાસકના ચિત્તનુ પોતાનુ સ્વતન્ત્ર અસ્તિત્વ જ નથી, તે બ્રહ્મીભૂત થઈ ગયુ છે, આમ ત્યાં કોઈપણ પ્રકારનુ દ્વૈત જ નથી દેહભાવ જ નથી, એટલે મૃત્યુનો ભય નથી કોઈ તૃષ્ણા નથી કે જેની તૃપ્તિ ન થાય એવી બીક રહે. તૃષ્ણાહીન, વિચારશૂન્ય અવસ્થા એટલે કેવળ નિર્ભયતા. 'નિર્ભય' એ બ્રહ્મનુ એક સુદર અને સૂચક લક્ષણ છે. માનવના અસંપ્રજ્ઞાત ચિત્તમાં સૂક્ષ્મભય-બિનસલામતીનો ભાવ (sense of insecurity-હોય જ છે. એ ભયનો ઉચ્છેદ થતાં જ ક્ષુદ્ર ચિત્ત પોતાની મર્યાદા તોડીને બૃહત્-ભૂમા-સાથે એક થઇ જાય છે આત્યન્તિક અભય વિના શાશ્વત શાંતિ કે આનદની સપ્રાપ્તિ અશક્ય છે તૈત્તિરીય ઉપનિષદમાં કહ્યુ છે—

आनन्द ब्रह्मणो विद्वान्न बिभेति कदाचन । (૨/૯)
બ્રહ્મજ્ઞાનને કોઈ ભય નથી, જ્યા દ્વૈત ત્યાં ભય, અદ્વૈત ત્યાં અભય

प्रणवो ह्यपरं ब्रह्म प्रणवश्च परः स्मृतः ।
अपूर्वोऽनन्तरोऽबाह्योऽनपरः प्रणवोऽव्ययः ॥ २६ ॥

અનુવાદ :—ખરેખર પ્રણવ એ અપરબ્રહ્મ છે, અને પ્રણવ જ પરબ્રહ્મ કહેવાયો છે. એ પ્રણવ અપૂર્વ (જેની પહેલાં કશું નથી એવો), અનન્તર (જેને કશું અંદર નથી એવો), અબાહ્ય (જેને કશું બાહ્ય નથી એવો), અનપર (જેના પછી કશું નથી એવો) અને અવ્યય (જેમાં ફેરફાર, વધઘટ નથી એવો) છે. (૨૬)

વિવરણ :—પ્રણવ-ૐકાર-ને અપરબ્રહ્મ-lower Brahman-ગણવામાં આવે છે અને ૐકાર તે જ પરબ્રહ્મ-Higher Brahman-તરીકે ઉપાસવામાં આવે છે. પ્રથમ ત્રણ માત્રાની ઉપાસનામાં બ્રહ્મના મનોમય સ્વરૂપની ઉપાસના છે મનોમયોઽયં પુરુષ. । (बृ. आ. ५-५-१). વિશ્વ, તૈજસ અને પ્રાજ્ઞ ખરેખર બ્રહ્મનું ચૈતસિક સ્વરૂપ છે, જેનો ક્રમશઃ ૐકારના अ, उ, અને म્ સાથે અભેદ દર્શાવવામાં આવ્યો છે. ઉપર જણાવેલી ચૈતસિક અવસ્થાઓને વ્યક્તિગત દૃષ્ટિએ જાગ્રત્, સ્વપ્ન અને સુષુપ્તિથી આપણે ઓળખીએ છીએ. જે શક્તિ વ્યષ્ટિનું સર્જક, ચાલક, નિયામક કેન્દ્ર છે, તે જ સમષ્ટિનું છે. પિંડે તે બ્રહ્માંડે. પ્રાજ્ઞ તે કારણબ્રહ્મ છે, વિશ્વ અને તૈજસ સૃષ્ટિ સાથે સંબદ્ધ છે, એટલે તેને કાર્યબ્રહ્મનાં રૂપો ગણી શકાય. પરંતુ કારણ અને કાર્ય બન્ને સર્જનસાપેક્ષ અને ચિત્તજન્ય છે, એટલે કાર્યબ્રહ્મ કે કારણબ્રહ્મ એ અપરબ્રહ્મના ક્ષેત્રમાં જ આવે છે. જ્યાં કારણ-કાર્યની કલ્પનાનો અત્યન્તાભાવ છે, જ્યાં એક માત્ર પરમતત્ત્વની જ સત્તા છે, તે પરબ્રહ્મ છે અને ૐકાર એ આ પરબ્રહ્મનો પણ પર્યાય બને છે ૐકારની માત્રા એ બ્રહ્મનું અપૂર્ણ, ખંડદર્શન કરાવે છે, જ્યારે અમાત્ર ૐકાર એ પરબ્રહ્મના પૂર્ણ સ્વરૂપનો પરિચાયક પર્યાય બને છે.

પ્રો. ભટ્ટાચાર્ય માને છે કે અદ્વૈત વેદાંતે સ્વીકારેલી સત્યની બે કક્ષા—પરમાર્થિક સત્ય અને વ્યાવહારિક સત્ય-તે બૌદ્ધ દાર્શનિક નાગાર્જુને નિર્દેશેલા 'परमार्थ सत्य' અને 'लोकसंवृत्ति सत्य' ની અસર છે. પરંતુ मुण्डकोपनिषद्માં परा અને अपरा વિદ્યાનો સ્પષ્ટ ઉલ્લેખ કરેલો જ છે અને परब्रह्म અને अपरब्रह्मનો દર્શાવેલો ભેદ પણ આ બે કક્ષા-ભૂમિકા-ને આધારે જ છે. શંકરાચાર્ય કહે છે, अपरा हि विद्या अविद्या। વળી અદ્વૈતવેદાંતને મતે જ્ઞાનની આ બે ભૂમિકા અને બ્રહ્મના આ બે પ્રકારો પણ વ્યાવહારિક દૃષ્ટિએ અવિદ્યાવૃત બુદ્ધિને સમજાવવા માટેના ઉપાય રૂપે જ છે, તાત્ત્વિક દૃષ્ટિએ કોઈ પ્રકાર નથી. શ્રી મહાદેવન્ આ સંદર્ભમાં જે કહે છે તે જોઈએ —

All talk of two kinds or levels of truth should be understood properly in the system of Advaita There are

not two independent or distinct truths, even as there are not two Brahmans. There is only one truth, the Pāramārthika, of which the Vyāvahārika is a semblance, or appearance. The appearance has no substance of its own; its reality comes from and is reducible to the Absolute. Once this position is granted, it will not be difficult to admit that there may be grades in the Vyāvahārika.

પ્રો. વિધુશેખર ભટ્ટાચાર્ય 'परः स्मृतः' ને સ્થાને 'पर स्मृतः' સ્વીકારે છે. તેઓ 'परः' ને બદલે 'परं' ને પસંદ કરે છે કારણ કે પ્રણવ 'अपर ब्रह्म' છે અને તે જ 'परं' (ब्रह्म) છે, એમ લેવું વધારે સ્વાભાવિક લાગે છે. વિધુશેખરે કરેલો પાઠભેદ સયુક્તિક છે છતાં 'परः स्मृतः' મૂળ પાઠ તરીકે સ્વીકારાયો છે તેમાં પ્રો. કરમારકર સૂચવે છે તેમ 'परः आत्मा' અથવા 'परः पुरुषः' સમજી શકાય. પ્રો. કરમારકર જણાવે છે—

There is no doubt परः स्मृतः is the original reading which was emended so as to refer to परं ब्रह्म which is generally spoken of along with अपर ब्रह्म. परः is the परः आत्मा or परः पुरुषः referred to in the Kaṭhopaniṣad. (महतः परमव्यक्तमव्यक्तात्पुरुषः परः । पुरुषान्न पर किंचित्सा काष्ठा सा परा गतिः ॥ ३–११).

પ્રો. કરમારકર તો એવું પણ અનુમાન કરે છે કે મૂળ પાઠ 'प्रणवो हि परं ब्रह्म' (प्रणवश्च परः स्मृतः ।) હોય, અને આમ પ્રણવ તે જ परं ब्रह्म અને परः आत्मा છે, એમ કહી અહીં બ્રહ્મ અને આત્માનું સમીકરણ સાધવામાં આવે. મારા મતે પ્રો. કરમારકરનું આ અનુમાન અતાર્કિક અને અનપેક્ષિત છે. એમના સૂચન પ્રમાણે લઈએ તો 'पर ब्रह्म' તે જ 'परः आत्मा' છે, એમ અર્થ થાય પણ આવા સમીકરણ સાધવાના પરિશ્રમનું અહીં કોઈ ઔચિત્ય દેખાતું નથી, કારણ બ્રહ્મ તે જ આત્મા છે કે નહીં, એવો પ્રશ્ન કે શંકા અહીં ઉદ્ભવતા જ નથી અને એવી શંકાની પૂર્વકલ્પના કરીને 'બ્રહ્મ તે જ આત્મા' એવું સમીકરણ સાધવાનું પ્રયોજન પ્રસ્તુત વિષય સાથે સુસંગત નથી, કારણ પ્રસ્તુત ચર્ચા પ્રણવવિષયક છે. ગદ્યમંત્ર ૧૨ પહેલાની કારિકાઓમાં પ્રણવની માત્રાની ઉપાસનાની ચર્ચા છે. માત્રાઓની ઉપાસના દ્વારા આગળ જણાવ્યું છે તેમ અપરબ્રહ્મ પ્રાપ્ત થાય છે. પ્રણવ તે જ અપરબ્રહ્મ છે.

અહીં, એ વાતના અનુસંધાનમાં જણાવે છે કે પ્રણવ અપરબ્રહ્મ છે તો તેજ પરબ્રહ્મ (અથવા परः आत्मा) પણ છે. આપણે સ્પષ્ટતા માટે સમાત્ર પ્રણવ અને અમાત્ર પ્રણવ એમ ઉપાસનાની દૃષ્ટિએ જુદા ગણાવી શકીએ. તાત્ત્વિક દૃષ્ટિએ તો પ્રણવ જે પૂર્ણ પરબ્રહ્મ જ છે તેનો અપર અને પર એમ ઉપાસકની કક્ષાને ધ્યાનમાં રાખી ભિન્ન (?) બ્રહ્મ સાથે અભેદ સાધવામાં આવે છે. આમ હોવાથી પ્રો. કરમારકરનું આ વિધાન — 'There is no point in describing प्रणव as अपर ब्रह्म when प्रणव is to be immediately shown as परः आत्माः'–બરાબર નથી

પાઠભેદની ચર્ચા અંગે એ ધ્યાનમાં રાખવું જરૂરી છે કે 'परं ब्रह्म'નો पर. आत्मा પર્યાયજ છે એટલે અર્થગત કોઈ ફેર પડતો નથી. પ્રો. ભટ્ટાચાર્યે સ્વીકારેલા પાઠને એ લાભ મળે છે કે अपर અને पर બન્નેનું વિશેષ્ય બ્રહ્મ જ છે, જે કારિકામાં આપ્યું છે. જ્યારે 'परः'નું બીજું વિશેષ્ય શોધવું પડે છે. વળી પ્રશ્નોપનિષદ્‌માં સ્પષ્ટ જ કહ્યું છે — एतद्वै सत्यकाम परं चापरं च ब्रह्म यदोंकारः। (૫/૨) મધ્વાચાર્ય પણ 'पर स्मृत.' જ વાંચે છે, એટલે 'परः स्मृत.' જ એક માત્ર પરંપરાપ્રાપ્ત પાઠ છે એમ માનવાની જરૂર નથી.

કુરનારાયણ એમના સાંપ્રદાયિક અભિગમને લીધે 'अपर' અને 'पर'નો અર્થ અનુક્રમે હરિનો 'પૂર્વાવતાર' અને 'पश्चिमावतार' કરે છે.

અહીં પ્રણવ જે ઉપાધિરહિત પરબ્રહ્મ છે તેનાં લક્ષણો આપ્યાં છે, अपूर्व–એટલે કે જેની પૂર્વે કશુ ન હોય, એટલે કે જેનું કારણ નથી તે. કોઈ પણ કાર્યની પહેલા એનું કારણ હોય. પણ બ્રહ્મ કશાનું કાર્ય નથી. अनन्तर–એટલે કે જેનાથી ભિન્ન એવું કશું નથી, જેની અંદર બીજું કશું નથી. अबाह्य–એટલે કે જેની બહાર કશુ નથી એક માત્ર સર્વવ્યાપ્ત નિષ્કલ તત્ત્વને આંતર્ અને બાહ્ય એવા વિભાગો હોતા નથી अनपर–એના પછી કશુ નથી, એનું કોઈ કાર્ય નથી જેમ બ્રહ્મ આતર–બાહ્યરહિત છે, તેમ કારણ–કાર્યરહિત છે. (अपरं कार्यमस्य न विद्यत इत्यनपरः। का. शा भा.) अव्यय–જેમાં ઓછાવત્તાપણું, ફેરફાર નથી એટલે કે જે અવિકારી, અપરિવર્તનશીલ–Immutable–છે.

सर्वस्य प्रणवो ह्यादिर्मध्यमन्तस्तथैव च ।
एवं हि प्रणवं ज्ञात्वा व्यश्नुते तदनन्तरम् ॥ २७ ॥

અનુવાદ :—ૐકાર જ ખરેખર સર્વનું આદિ, મધ્ય તેમ જ અન્ત છે. આ પ્રમાણે ૐકારને જાણીને તરત તેને (પ્રણવ-બ્રહ્મ-ને) અભિન્નપણે પામે છે. (૨૭)

વિવરણ :—સર્વનું આદિ, મધ્ય અને અંત પરમાત્મા જ છે, એ ભાવ ગીતામાં આ રીતે વ્યક્ત થયો છે.

अहमात्मा गुडाकेश सर्वभूताशयस्थित ।
अहमादिश्च मध्य च भूतानामत एव च ॥ (૧૦ / ૨૦)
सर्गाणामादिरतश्च मध्य चैवाहमर्जुन । (૧૦ / ૩૨)

સૃષ્ટિના અસ્તિત્વને આપણે વાસ્તવિક માનીએ એટલે તેના આદિ, મધ્ય અને અન્તને પણ સ્વાભાવિક રીતે જ સ્વીકારીએ તત્ત્વત તો પ્રણવ-આત્મા-એ જ એક માત્ર સત્ તત્ત્વ છે, તો પછી સૃષ્ટિની ઉત્પત્તિ, સ્થિતિ તથા લયને કેવી રીતે સમજાવવા ? તો અહીં કહેવામા આવે છે કે ૐકારમાંથી જ સૃષ્ટિ ઉદ્‌ભવે છે એટલે તે તેનુ 'આદિ' છે, ૐમાં જ તે સ્થિત છે એટલે તે તેનુ 'મધ્ય' છે, અને અંતે ૐમાં જ તેનો 'લય' થાય છે, એટલે ૐ જ સૃષ્ટિનો અંત' છે.

સૃષ્ટિને પરિણામવાદથી તથા વિવર્તવાદથી એમ બે રીતે સમજાવવાના પ્રયત્નો થયા છે. પરિણામવાદ પ્રમાણે કારણમાથી કાર્ય ઉદ્‌ભવે છે, કારણનુ જ કાર્યમાં રૂપાન્તર થાય છે, જેમ દૂધમાંથી દહીં થાય છે તેમ, દહીં એ દૂધનો વિકાર છે. જ્યારે વિવર્તવાદ પ્રમાણે કારણ કાર્યરૂપે 'ભાસે' છે, કારણમા કોઈ વિકાર થયો નથી જેને કારણ કહીએ છીએ તેના સ્વરૂપમાં કોઈ ફેરફાર થતો નથી, અને જેને કાર્ય કહીએ છીએ તેનુ કોઈ વાસ્તવિક, તાત્ત્વિક સ્વ-રૂપ જ હોતુ નથી, કારણથી ભિન્ન રૂપે આવિષ્કૃત થયેલુ ભાસે છે, જેમ રજ્જુ જ અંધકારમાં સર્પરૂપે ભાસે છે 'વેદાન્તસાર' વિકાર અને વિવર્તને આ રીતે સમજાવે છે :—

सतत्त्वतोऽन्यथा प्रथा विकार इत्युदीरित ।
अतत्त्वतोऽन्यथा प्रथा विवर्त इत्युदीरित ॥

શંકરાચાર્ય વિવર્તવાદથી સૃષ્ટિને સમજાવે છે રજ્જુમાં સર્પની ભ્રાન્તિ થાય છે, ત્યારે રજ્જુમાંથી સર્પ ઉદ્‌ભવ્યો છે, રજ્જુ સર્પનુ 'આદિ' છે એમ કહીએ જ્યારે સર્પરૂપે દેખાય છે ત્યારે તે જ્યાં રજ્જુ છે ત્યાં જ દેખાય છે, રજ્જુમાં જ તે 'સ્થિત' છે, અને અંતે સાચુ જ્ઞાન થતાં સમજાય છે કે જે દેખાય છે તે ખરેખર સર્પ નથી પણ રજ્જુ જ છે ત્યારે એમ કહીએ કે દેખાતા સર્પનો

રજ્જુમાં લય થયો, તે તેનો 'અંત' છે ખરેખર તો સર્પનું કોઈ તાત્ત્વિક અસ્તિત્વ જ ન હતું એટલે તેની ઉત્પત્તિ, સ્થિતિ અને લય એટલે કે આદિ, મધ્ય અને અન્તની સમજ પણ અવાસ્તવિક, મિથ્યા છે. આદિ, મધ્ય અને અન્તમાં કેવળ રજ્જુ જ હોય છે, એ જ મૂલ વાસ્તવિકતા છે, સર્પ એ પ્રાતિભાસિક સત્ય છે, રજ્જુ વ્યાવહારિક સત્ય છે, પણ રજ્જુ પારમાર્થિક સત્ય નથી પારમાર્થિક રીતે તો પ્રણવ-બ્રહ્મ-એ જ એક માત્ર સત્ય છે, જેમાં અવિદ્યાને કારણે સૃષ્ટિના આદિ, મધ્ય અને અન્ત આપણે કલ્પીએ છીએ

પ્રણવના આ સાચા સ્વરૂપનું જ્ઞાન થતાં જ તે પ્રણવ સાથે, આત્મા સાથે એક થઈ જાય છે, પરમાત્માથી પોતે ભિન્ન રહેતો જ નથી પોતે 'આત્મા' સાથે અભિન્ન થયો છે એવો વિચાર રહેતો નથી કારણ એવો વિચાર એ જ્ઞેય અને જ્ઞાતાની ભિન્નતા વિના શક્ય નથી અને આ પ્રણવજ્ઞાન થતા કોઈ દ્વૈત રહેતું જ નથી. અહીં 'ज्ञात्वा विशते तदनन्तरम्'એ શબ્દો ખૂબ જ અર્થ-ગર્ભ, સૂચક છે જાણીને પામવું એ બે પ્રક્રિયા વચ્ચે અંતર નથી, બે ભિન્ન વસ્તુ નથી ૐકારનું યથાર્થ જ્ઞાન થવું એટલે જ કોઈ પણ જાતના વિલંબ કે વ્યવધાન વિના ૐરૂપ જ થવું, એટલે કે પોતે જ બ્રહ્મ છે તે જાણી જવું. જેમ દીવો સળગે પછી થોડીવાર રહીને અંધકાર દૂર થાય એમ બનતું નથી, તેમ પ્રણવજ્ઞાન થતા કોઈપણ જાતના અંતર વિના (अनु + अन्तरम्), તત્ક્ષણ જ પ્રણવ-આત્મ-રૂપ બને છે પ્રકાશ થયો એટલે તત્ક્ષણ અંધકાર દૂર થયો. ખરેખર તો અંધકાર કોઈ સ્વતંત્ર તત્ત્વ નથી પ્રકાશ થતાં અંધકાર ક્યાંક ચાલ્યો ગયો કે ઓગળી ગયો એવું કાંઈ બનતું નથ, તેમ આત્મજ્ઞાન થતા જ અજ્ઞાન અને તેના પરિણામસ્વરૂપ સૃષ્ટિનું કોઇ અસ્તિત્વ જ રહેતું નથી, જેમ અંધકારનું કોઈ તાત્ત્વિક અસ્તિત્વ જ નથી

કુરનારાયણ तदनन्तरम्નો 'પ્રારબ્ધકર્મોના ભોગ-ફળ ભોગવ્યા પછી' (प्रारब्धभोगानन्तरम्) એવો અર્થ કરે છે પ્રણવજ્ઞાન દ્વારા તરત જ પ્રણવ-આત્મ-પ્રાપ્તિની જેમ આ કારિકામાં વાત કરી છે, તેવી જ રીતે ભક્તિ દ્વારા ઈશ્વરના સ્વરૂપને જાણીને તરત જ ઇશ્વરમાં પ્રવેશ છે એમ ગીતામાં જણાવ્યું છે. બીજી પંક્તિમાં રજુઆતમાં પણ સામ્ય છે જુઓ :—

भक्त्या मामभिजानाति यावान्यश्चास्मि तत्त्वत ।
ततो मां तत्त्वतो ज्ञात्वा विशते तदनन्तरम् ॥ १८/५५ ॥

प्रणवं हीश्वरं विद्यात्सर्वस्य हृदि संस्थितम् ।
सर्वव्यापिनमोङ्कारं मत्वा धीरो न शोचति ॥ २८ ॥

અનુવાદ :—પ્રણવને જ સર્વના હૃદયમાં રહેલો ઈશ્વર જાણવો. સર્વવ્યાપી ૐકારને જાણીને ધીરપુરુષ શોક કરતો નથી. (૨૮)

વિવરણ :—પ્રાણીમાત્રના હૃદયમાં રહેલો ઈશ્વર તે જ પ્રણવ છે ભૂતમાત્રના અંતરમાં રહી તેનું નિયમન પણ તે જ કરે છે, ચરાચર સૃષ્ટિ તેનાથી જ વ્યાપી છે. અન્તર્યામી અને સર્વવ્યાપી ૐ તે જ પોતાનું સ્વરૂપ છે, એ જાણ્યા પછી કોઈ સ્પૃહા રહેતી નથી. જ્ઞાનના અભાવમાં જ તૃષ્ણા છે, ભય છે, શોક છે. પ્રણવજ્ઞને કોઈ શોક નથી છાન્દોગ્યોપનિષદ્ કહે છે, 'तरति शोकमात्मवित् । (૭/૧/૩)'.

છવ્વીસમી કારિકામા પરબ્રહ્મ તરીકે અને સત્તાવીસમી કારિકામાં ભાસમાન સૃષ્ટિનાઆદિ, મધ્ય અને અન્ત તરીકે પ્રણવ જ છે એમ કહ્યા પછી, 'સર્વ'ના હૃદયમાં રહેલો 'ઈશ્વર' પણ પ્રણવ જ છે એમ અહીં જણાવીને અપરબ્રહ્મની ફરી વાત કરવાની જરૂર ન હતી એમ લાગે છે. પ્રણવ–પ્રશસ્તિમા ગૌડપાદે એવો કોઈ નિશ્ચિત ક્રમ સ્વીકાર્યો લાગતો નથી, કે પછી પ્રણવપ્રશસ્તિમાં પ્રક્ષિપ્ત શ્લોક સહેજે સમાઈ જાય ? આગળ પણ જણાવ્યું છે કે ત્રેવીસમી કારિકા બારમા ગદ્યમન્ત્ર પછી આવી હોત તો તેમાં વિશેષ ઔચિત્ય જળવાયું હોત

પ્રો ભટ્ટાચાર્ય આ વિચારના સામ્ય માટે ભગવદ્ગીતા અધ્યાય ૧૮/૧૭ના 'हृदि सर्वस्य धिष्ठितम्' તથા કઠોપનિષદ્ (૨ ૩.૧૭) ના 'सदा जनाना हृदये सन्निविष्ट ।' તરફ ધ્યાન દોરે છે.

अमात्रोऽनन्तमात्रश्च द्वैतस्योपशमः शिवः ।
ओंकारो विदितो येन स मुनिर्नेतरो जनः ॥ २९ ॥

અનુવાદ :—અમાત્ર અને અનન્તમાત્રાયુક્ત, દ્વૈતનો જ્યા ઉપશમ–અભાવ–છે એવા, શિવસ્વરૂપ ૐકારને જેણે જાણ્યો છે તે જ (સાચા અર્થમાં) મુનિ છે, બીજો કોઈ મનુષ્ય નહી. (૨૯)

વિવરણ —ૐકારની પ્રથમ ત્રણ માત્રાઓમાં ૐકારનો અપૂર્ણ પરિચય છે ૐકારની ત્રણ માત્રા પછી 'અમાત્ર'માં ૐકારની પૂર્ણતા પ્રગટે છે 'માત્રા' એટલે માપ, મર્યાદા. સમાત્ર, સસીમ વસ્તુ અમેય, અસીમની વાચક કે દ્યોતક કેવી રીતે બની શકે ? ૐકારના अ, उ અને म् નો નાદ જ્યાં નિઃસીમ નીરવતામાં લુપ્ત થઈ જાય છે, કેવળ પરિપૂર્ણતા જ રહે છે, તે અમાત્ર ૐ છે, પરબ્રહ્મ છે ૐને અનન્તમાત્રાવાળો પણ કહ્યો છે એટલે કે તેની માત્રા–માપ–પરિમાણ– અનન્ત

-છે, અપરિમેય છે. અમાત્ર અને અનન્તમાત્ર બન્ને દ્વારા પરમાત્માની અપરિમેયતા જ અભિપ્રેત છે. જે આત્માનાં લક્ષણ છે તે જ ૐનાં લક્ષણ છે; એટલે ૐમાં પણ દ્વૈતનો ઉપશમ, આત્યંતિક અભાવ કહ્યો છે, અને તેને શિવ, પરમકલ્યાણસ્વરૂપ તરીકે ઓળખાવ્યો છે.

સૃષ્ટિના જનક કે નિયામક એવા સમાત્ર ૐ દ્વારા નિર્દિષ્ટ અપરબ્રહ્મ -નહીં પણ અમાત્ર ૐ દ્વારા નિર્દિષ્ટ પરબ્રહ્મને જેણે જાણ્યો છે, તે જ સાચા અર્થમાં 'મુનિ' છે, બીજો કોઈ માણસ નહીં (न इतरो जनः). આથી સગુણ ઈશ્વર એટલે કે અપરબ્રહ્મને જ જે અંતિમ પરમતત્ત્વ સમજે છે તે મુનિ નથી, 'इतरो जनः' છે. બાવીસમી કારિકામાં જણાવેલ ૐકારની ત્રિમાત્રાની ઉપાસના દ્વારા જાગ્રત્, સ્વપ્ન અને સુષુપ્તિની ત્રણે ચૈતસિક અવસ્થાઓમાં એક જ સમાન આત્મતત્ત્વ છે એમ સમજનારને 'મહામુનિ' કહ્યો છે. પ્રો કરમારકરના મતે અપરબ્રહ્મના આ ઉપાસકને 'મહામુનિ' કહેવો અને અમાત્ર-પરબ્રહ્મ-ના જ્ઞાનીને માત્ર 'મુનિ' જ કહેવો તે વિચિત્ર કહેવાય. બાવીસમી કારિકામાં કરેલો ઉલ્લેખ અગિયારમા ગદ્યમન્ત્ર સુધીમાં નિર્દિષ્ટ અપરબ્રહ્મના જ્ઞાનને લક્ષ્યમાં રાખીને જ કર્યો છે, એટલે ત્યાં અપરાવિદ્યાના ધોરણે જ વાત થઈ છે, અને અહીં બારમા મન્ત્ર પછી તત્ત્વચર્ચા પરાવિદ્યાની કક્ષાએ ચાલે છે; એટલે ગૌડપાદ અંતિમ વાક્ય કહી દે છે કે પરબ્રહ્મનો જ્ઞાની તે જ ખરેખર 'મુનિ' નામાભિધાનને પાત્ર છે, બીજો કોઈ જ નહીં; જેને વ્યાવહારિક ભૂમિકાએ 'મહામુનિ' કહીએ તે પણ નહીં, એમ સમજી શકાય છે, એવું મારું માનવું છે. ગૌડપાદ ઉપનિષદ્‌ના મન્ત્રોના ટિપ્પણરૂપે જ કારિકા નથી લખતા એ સાચું, પણ આગમ પ્રકરણમાં ગદ્યમન્ત્રોમાં જે સ્થૂલમાંથી સૂક્ષ્મના તબક્કાઓ વરતાય છે, તેને અનુસરીને ગૌડપાદ પોતાની તત્ત્વવિચારણા વ્યક્ત કરે છે એમ ઊંડું વિચારતાં સમજાય છે ગૌડપાદની તત્ત્વચર્ચામાં વ્યાવહારિક ભૂમિકાના સાપેક્ષ દૃષ્ટિકોણ પર આધારિત અપરાવિદ્યાના સત્યનું કોઈ ખાસ મહત્ત્વ નથી, નિરપેક્ષ સત્ય-Absolute Reality-પરબ્રહ્મ એ જ એનું લક્ષ્ય છે, અજાતિ-Non-origination-એનો પ્રતિપાદ્ય વિષય છે, એટલે તુરીય અમાત્ર પ્રણવ સાથે જેનું સમીકરણ સધાયું છે એવા નિર્વિશેષ બ્રહ્મથી સહેજ પણ નિમ્ન કોટિના સગુણ ઈશ્વરની ઉપાસના કરતા ઉપાસકને (પેલા 'મહામુનિ'ને પણ) 'ઇતર જન' કહી દે છે.

આથી જ પ્રો. કરમારકરની આ ફરિયાદ 'Kārikā 22 calls him a महामुनि, while in Kārikā 29 one who knows the ॐकार as अमात्र etc. is called only a मुनि. This is strange. Kārikā

22 appears to be a suspicious one'—ને વિશેષ મહત્ત્વ આપી શકાય એમ નથી. આગળ જણાવ્યું જ છે તેમ માણ્ડૂક્યોપનિષદના ૮થી ૧૧ સુધીના મંત્રોના અનુસંધાનમાં ચાલતી વિચારણાનો બાવીસમી કારિકામાં અંત આવી જાય છે ઉપર જણાવ્યા છે તેટલા જ કારણસર બાવીસમી કારિકાને 'Suspicious' કે 'Spurious' ગણવાની જરૂર નથી ઊલટું કાંઇક ફેરફાર સૂચવવો હોય તો એમ કહી શકાય કે ત્રેવીસમી કારિકા બારમા મંત્ર પછી લેવામાં આવે તો તેમાં સવિશેષ ઔચિત્ય છે.

ગૌડપાદનું વલણ નકારાત્મક છે, અતિમવાદી છે એમ કહેવાય છે, કારણ કે એકમેવ પરબ્રહ્મથી સ્હેજ પણ ઊણું એમને ન ખપે, અને બ્રહ્મથી ભિન્ન એવા જગત્ના અસ્તિત્વની કે ઉત્પત્તિની કલ્પનાને પણ એમની ફિલસૂફીમાં સ્થાન નથી પરમ સત્ય એ એક અને અવિભાજ્ય જ હોઈ શકે વિભાગ, પાદ કે અવસ્થાની વાત એ માનવ મર્યાદાની જ દ્યોતક છે સૃષ્ટિની કલ્પનાનો આ પૂર્ણ સત્ય સાથે એમની દૃષ્ટિએ કોઇપણ રીતે મેળ બેસે એમ નથી આથી એમના અભીષ્ટ અજાતિ–સિદ્ધાંતને પ્રસ્થાપવા અન્ય ઉપનિષદો કરતાં વિશેષ નિઃસંદિગ્ધપણે, ત્રિવિધ ચૈતસિક સ્તરોના મૂલ આધારરૂપ તુરીય આત્મતત્ત્વની જ પરમ સત્ય તરીકે જેણે પ્રતિષ્ઠા કરી છે એવા માણ્ડૂક્યોપનિષદ્નો આધાર એમણે પ્રથમ આગમ પ્રકરણમાં લીધો છે પછીના પ્રકરણોમાં ય ગૌડપાદાચાર્યે પોતાની આગવી તર્કપટુતાથી સૃષ્ટિની ઉત્પત્તિનું પ્રતિપાદન કરતી તત્કાલીન સર્વ માન્યતાઓનું નિરસન કરી કેવલ બ્રહ્મ અને અજાતિવાદની જ પ્રસ્થાપના કરી છે.

---

૨. વૈતથ્ય પ્રકરણ

वैतथ्यं सर्वभावानां स्वप्न आहुर्मनीषिणः ।
अन्तःस्थानात्तु भावानां संवृतत्वेन हेतुना ॥ १ ॥

અનુવાદ : સ્વપ્નમાં બધા પદાર્થો-દૃશ્યો-મિથ્યા છે એમ બુદ્ધિમાનો કહે છે, કારણ કે તે પદાર્થોનું સ્થાન (શરીરની) અંદર છે અને તે સંકોચાઈને રહેલા છે. (૧)

વિવરણ : બધાં જ ઉપનિષદોનો પ્રતિપાદ્ય વિષય એ છે કે एक અને અદ્વિતીય બ્રહ્મ એ જ પરમ સત્ય છે અને એ જ્ઞાન થતાં દ્વૈતનો સંપૂર્ણ લય થઈ જાય છે; અને આથી દ્વૈતની કોઈ પારમાર્થિક સત્તા–Existence–કે સત્યતા-Reality–નથી. પ્રથમ આગમ પ્રકરણની કારિકાઓમાં ગૌડપાદે માણ્ડૂક્યોપનિષદ્‌ને આધારે ઉપર્યુક્ત સત્ય પ્રસ્થાપિત કર્યું. શ્રુતિ જ્યારે एकमेव બ્રહ્મની જ સત્તા અને સત્યતાની પ્રતિષ્ઠા કરે છે ત્યારે સમગ્ર પ્રપંચનું કોઈ નિરપેક્ષ અસ્તિત્વ નથી એ ફલિત થઇ જ જાય છે. આ વૈતથ્ય પ્રકરણમાં દ્વૈત અને તેના પરિણામ-સ્વરૂપ સમસ્ત સૃષ્ટિ વિતથ–મિથ્યા–છે તે શ્રુતિના આધાર વિના તર્કની મદદથી પુરવાર કરવાનો ગૌડપાદે પ્રયત્ન કર્યો છે. વેદોને પ્રમાણભૂત ન માનનારા બૌદ્ધ, જૈન કે ચાર્વાક મતવાદીઓની સમક્ષ કેવળ તર્કથી પણ સૃષ્ટિનું વૈતથ્ય સાબિત કરી શકાય એમ છે એટલે જ આ પ્રકરણના પ્રયોજન વિષે શંકર લખે છે—

ज्ञाते द्वैत न विद्यत इत्युक्तम्, "एकमेवाद्वितीयम्" (छा. उ. ६–२–१) इत्यादि श्रुतिभ्यः । आगममात्रं तत् । तत्रोपपत्त्यापि द्वैतस्य वैतथ्य शक्यतेऽवधारयितुमिति द्वितीय प्रकरणमारभ्यते । સત્યના અન્વેષણમાં તર્ક, બુદ્ધિ સહાયભૂત નથી એમ વેદાંત માનતું નથી. પણ પરબ્રહ્મના સ્વરૂપની અનુભૂતિનો જ્યાં પ્રશ્ન આવે છે, ત્યાં વેદાંત સ્પષ્ટ કહે છે કે नैपा तर्केण मतिरापनेया । આ જ્ઞાન એટલે કે અનુભૂતિ કેવળ તર્કથી પામી શકાતી નથી, કારણ અનુભૂતિની સાન્દ્ર, સઘન અવસ્થામાં તર્ક કે બુદ્ધિ ઓગળી જાય છે બહુ જ સ્પષ્ટ છે કે જ્યાં એકત્વની અનુભૂતિ થાય ત્યાં અનુભાવક, અનુભાવ્ય અને અનુભવ એ ત્રણનું ભિન્ન અસ્તિત્વ જ કેવી રીતે હોઈ શકે! જ્યાં 'પોતાનું' સ્વતંત્ર અસ્તિત્વ જ નથી એવી અવસ્થાનું વર્ણન જ્યારે બુદ્ધિ વાણીના ઉપકરણ દ્વારા કરવા બેસે ત્યારે તે નિષ્ફળ જાય છે. એના વર્ણનમાં, એની સમજૂતીમાં, નિમ્ન-

અવસ્થામાં અનુભવાતા ભાવો કે પદાર્થોનાં દૃષ્ટાંતો દાખલ થઈ જાય છે અને આખરે અનુભૂતિનું સત્ય અને તર્કથી પ્રસ્થાપિત અવસ્થા વચ્ચે ખૂબ જ અંતર પડી જાય છે તે અંતર પદાર્થ અને તેના પડછાયા જેટલું હોય છે. પડછાયામાં પદાર્થના સામાન્ય બાહ્ય આકારની અનુકૃતિ દેખાય છે અને એને કારણે આપણે તેને મૂળ પદાર્થ જ માની બેસીએ છીએ. બ્રહ્મજ્ઞાનનો સૂર્ય મધ્યાહ્ને પ્રખર તપતો હોય ત્યાં પ્રપંચ–પડછાયાનો ભ્રમ થવાની કોઈ શક્યતા નથી. કેવળ બ્રહ્મના સ્વરૂપની વાત આવે છે ત્યારે ઉપનિષદ્‌ કહે છે :

यतो वाचो निवर्तन्ते अप्राप्य मनसा सह ।

કવિ એને 'બાવન અક્ષર બાહેરો' કહે છે પરંતુ સૃષ્ટિની વિતથતા તો તર્કથી પ્રતિપાદિત કરી શકાય એમ છે જે અસીમ છે, એક માત્ર સત્‌ છે, જે ભૂમા છે તેને બુદ્ધિથી પૂર્ણ રીતે ન સમજાવી શકાય, ઇન્દ્રિયોથી ન પામી શકાય, પણ જે સસીમ છે, અસત્‌ છે, ભ્રાન્તિ છે તેના સ્વરૂપને તીક્ષ્ણ બુદ્ધિથી ચર્ચા કરી સમજાવી શકાય અને એટલે જ આ પ્રકરણમાં બૌદ્ધિક દલીલો વડે જાગ્રત્‌ અને સ્વપ્ન ઉભય સૃષ્ટિનું મિથ્યાત્વ સાબિત કર્યું છે

વૈતથ્ય એટલે વિતથપણું, તથાપણું નહીં તે તથા એટલે તેવું–જેવું છે તેવું–એટલે કે સાચું, અને વિતથ એટલે સાચું નહીં તે, ખોટું, ભ્રામક. આમ વૈતથ્ય એટલે અસત્યતા. સ્વપ્નમાં અનુભવાતા બાહ્ય, સ્થૂળ અસ્તિત્વ ધરાવતા હોય એવું ભાન પેદા કરતા નદી, પર્વત, મનુષ્ય જેવા સાકાર પદાર્થો અને સુખ, દુઃખ, સ્નેહ, દ્વેષ જેવા સૂક્ષ્મ, નિરાકાર ભાવો સ્વપ્નદ્રષ્ટાને બાહ્ય અને આંતર, સ્થૂળ અને સૂક્ષ્મ એમ ભિન્ન ભાસતાં (ખરેખર તો જાગ્રત મનુષ્યની દૃષ્ટિએ તો એક સૂતેલા મનુષ્યના શરીરની અંદર રહેલા મનના જ આ ભાવો છે એટલે આંતર અને સૂક્ષ્મ જ છે) પદાર્થો કે ભાવો સાચા–Real–નથી મનીષીઓ, જે સત્યજ્ઞાનને પામવાનાં બધાં સાધનોની સજ્જતા ધરાવે છે તે સ્વપ્નજગતને મિથ્યા માને છે કારણ કે સ્વપ્નમાં દેખાતા પદાર્થોનું શરીરની બહાર કોઈ અસ્તિત્વ નથી. જો કે સ્વપ્ન જોતાં મનુષ્યને એવું ભાન થતું નથી કે આ બધા પદાર્થો શરીરની અંદર અને મનોમય જ છે કારણકે ત્યારે એને આ સ્વપ્ન છે અને તેથી અનુભવાતા પદાર્થો શરીરની અંદર રહેલા લાગે છે અને તેથી મિથ્યા છે એવું જ્ઞાન થતું નથી. જાગતાં એ સર્વ પદાર્થોનું કોઈ અસ્તિત્વ રહેતું નથી.

કદાચ કોઈ દલીલ કરે કે શરીરમાં કોઈ પદાર્થ હોવા તેથી તે અસત્ય કેવી રીતે કહેવાય! મંદિરમાં રહેલી મૂર્તિ બહારથી દેખાતી નથી એટલે શું તે ખોટી છે? તો 'સંવૃતત્વેન હેતુના' દ્વારા ગૌડપાદ એ સ્પષ્ટ કરવા માંગે છે કે સ્વપ્નમાં

પદાર્થો ઢંકાઈ ને (enclosed), સંકોચાઈ ને રહેલા છે. સ્વપ્નમાં દેખાતો હિમાલય નાનકડા શરીરમાં સમાયેલો હોય છે. બહારના માણસને તે હિમાલય દેખાતો નથી. જો સ્વપ્નમાં દેખાતો હિમાલય કે હાથી સાચા હોય તો તે શરીરમાં સમાય નહીં પણ સ્વપ્નના પદાર્થો સંકોચાઈને, સૂક્ષ્મ થઈને શરીરમાં રહેલા છે એટલે તેનું વાસ્તવિક અસ્તિત્વ નથી. અહીં ખરેખર તો જાગતા મનુષ્યની દૃષ્ટિએ સ્વપ્ન અનુભવતા મનુષ્યના હિમાલય આદિ પદાર્થોનું અસ્તિત્વ વિતથ છે એ સમજાવવા પ્રયત્ન થયો છે. ખરેખર તો સ્વપ્નજગતનો હિમાલય અને જાગ્રતજગતનો હિમાલય એ બન્ને વચ્ચે આ રીતે તુલના ન કરી શકાય. બન્ને સાપેક્ષ છે. જાગ્રત્ મનુષ્યને પોતાનો હિમાલય સાચો લાગે છે તો સ્વપ્નસ્થને પોતાનો હિમાલય ક્યાં ખોટો–મિથ્યા–લાગે છે? પછી જાગતો ભલે કહે કે આવડા અમસ્તા શરીરમાં હિમાલય અને હાથી ક્યાંથી ભરાયા? પણ આ દલીલ અંતે તો એ જ નિષ્કર્ષ પર લઈ જાય છે કે જેમ જાગતાને સ્વપ્નના પદાર્થો મિથ્યા લાગે છે તેમ જ્ઞાનીને જાગ્રતના પદાર્થો પણ મિથ્યા જ લાગે છે. જાગતાનો હિમાલય અને સૂતેલાનો–સ્વપ્નસ્થ–નો હિમાલય બન્ને સાપેક્ષ રીતે જ સાચા લાગે છે અને એટલે જ તાત્ત્વિક દૃષ્ટિએ બન્ને અસત્ય છે.

अदीर्घत्वाच्च कालस्य गत्वा देशान्न पश्यति ।
प्रतिबुद्धश्च वै सर्वस्तस्मिन्देशे न विद्यते ॥ २ ॥

અનુવાદ:—(સ્વપ્નદ્રષ્ટા) સમય ટૂંકો હોવાને લીધે સ્વપ્નમાં દેખાતાં સ્થળોને (ખરેખર) જઈને જોતો નથી. વળી જાગતાં ખરેખર સર્વ તે સ્થળે હોતા નથી. (૨)

વિવરણ: શંકરાચાર્ય આ કારિકાને સમજાવતાં પૂર્વપક્ષીની એવી દલીલની કલ્પના કરે છે કે સ્વપ્નમાં જોયેલા સર્વ પદાર્થો શરીરની અંદર જ સ્થિત હોય છે એવું નથી; કારણ મનુષ્ય દક્ષિણ પ્રદેશમાં સૂતેલો હોય અને સ્વપ્નમાં તે ઉત્તરના પ્રદેશમાં વિહરતો હોય છે તો તે જીવ શરીરની બહાર નીકળીને વિહરતો હોઈ શકે અને સાચા પદાર્થોને જોતો હોઈ શકે જે પદાર્થ આગલી કારિકામાં સમજાવ્યા પ્રમાણે શરીરમાં નહીં પણ શરીરની બહાર અસ્તિત્વ ધરાવતા હોવા જોઈએ. આ દલીલનું ખંડન આ કારિકામાં ગૌડપાદ કરે છે એમ શંકરાચાર્ય માને છે. સ્વપ્નમાં મનુષ્ય હજારો માઈલ દૂરના દેશમાં ગયેલો હોય છે. એ દેશ અને તેનાં સ્થળો, મનુષ્યો વગેરે આ નાનકડા શરીરમાં જોતો, અનુભવતો ન હોય અને ખરેખર શરીરની બહારના કોઈ દેશમાં તે ગયો હોય.

તો તે શક્ય નથી, કારણ-'अदीर्घत्वाच्च कालस्य'–સમય ઘણો જ અલ્પ હોય છે. મનુષ્યને ખૂબ લાંબું લાગતું સ્વપ્ન ખરેખર તો તે અત્યંત ટૂંકા સમયનું (કેટનીક સેકન્ડનું જ) હોય છે. જે પ્રદેશમાં પહોંચતાં દિવસોના દિવસો લાગે તે પ્રદેશમાં આટલા ટૂંકા સમયમાં કેવી રીતે જઈ શકાય! વળી જ્યારે સ્વપ્નદ્રષ્ટા જાગી જાય છે ત્યારે તે જે દેશમાં તે સ્વપ્નમાં હતો તે દેશમાં તે હોતો નથી. શરીરની બહાર રહેલા કોઈ દૂરના દેશમાં તે ગયો હોય તો જાગતાં તે તે દેશમાં, ત્યાંના મનુષ્યોની વચ્ચે હોવો જોઇએ. આથી સ્વપ્નની ગતિ, અનુભૂતિ ખરેખર તો દેહમાં રહેના મનની જ હોય છે.

सर्वं —એટલે સર્વ કોઈ સ્વપ્ન જોનાર-સ્વપ્નદ્રષ્ટા–એવો અર્થ શંકરાચાર્યે કર્યો છે. અહીં ગૌડપાદ સ્વપ્નદશ્યના મિથ્યાત્વને પૂરવાર કરવા દલીલો કરે છે. પ્રતિપક્ષીની કોઈ દલીલ કલ્પીને તેના જવાબ રૂપે શંકરાચાર્ય આ કારિકાનો અર્થ ઘટાવે છે. બીજી રીતે પણ આ કારિકાનો અર્થ આમ થઈ શકે–સમય અલ્પ હોવાને લીધે સમજાય છે કે સ્વપ્નમાં દેખાતા સ્થળોએ સ્વપ્નદ્રષ્ટા પોતે ત્યાં ખરેખર જતો નથી એટલે એ સ્થળો અને દશ્યો બધાં મિથ્યા છે અને જાગતાં જ સ્વપ્નમાં જોયેલ સર્વ (પદાર્થો) તે સ્થળે હોતા નથી એટલે જાગતાની સાથે આપણે જે જગ્યાએ હોઇએ છીએ ત્યાં સ્વપ્નમાં જોયેલ સર્વ પદાર્થનો અભાવ સ્પષ્ટ થઈ જાય છે. જાગી પડતાં સ્વપ્નમાં જોયેલા પ્રદેશમાં આપણે નથી હોતા અને જાગતા જ્યાં હોઇએ છીએ ત્યાં-સ્વપ્નમાં-જોયેલા પ્રદેશનો સંપૂર્ણ અભાવ છે. આમ બન્ને રીતે સ્વપ્ન-દશ્ય મિથ્યા છે. તાત્પર્ય કે એ બધું શરીરની અંદર અનુભવાય છે.

એટલું નોંધવું આવશ્યક છે કે સ્વપ્નદશ્યોની સત્યાસત્યતાનું આ અર્થઘટન જાગ્રત્ વિશ્વમાં ધ્યાનમાં લેવાતા સ્થળ (space) અને કાળ (Time) ને સાચાં માનીને જ કરવામાં આવ્યું છે નિખિલાનન્દ જણાવે છે—The *unreality of dream-experiences is proved here from* the stand-point of space and time. ખરેખર તો સ્વપ્નમાં પણ સ્વપ્નજગતનાં સ્થળ (space) અને કાળ (Time) હોય જ છે. સ્વપ્નદ્રષ્ટાને પોતાના અનુભવમાં કોઇ વિસંગતિ કે મિથ્યાપણાની અનુભૂતિ થતી નથી તેને તો એ જગત એવું જ સાચું લાગે છે, જેટલું જાગ્રત્ મનુષ્યને તેનું વિશ્વ એવું જ કે જાગ્રત્‌વિશ્વના સ્થળ-કાળના નિયમો સ્વપ્નજગતને કોઈ પણ રીતે લાગુ પાડી શકાતા નથી

अभावश्च रथादीनां श्रूयते न्यायपूर्वकम् ।
वैतथ्यं तेन वै प्राप्तं स्वप्न आहुः प्रकाशितम् ॥ ३ ॥

અનુવાદ :—ન્યાયપૂર્વક જ (સ્વપ્નમાં જોયેલ) રથ વગેરેનો અભાવ શ્રુતિમા કહેવામાં આવ્યો છે તેથી સ્વપ્નમાં મિથ્યા જ પ્રાપ્ત થાય છે એમ શ્રુતિઓ સ્પષ્ટ જ કહે છે. (૩)

વિવરણ : श्रूयते–શબ્દ દ્વારા શ્રુતિમાં કહેવામાં આવ્યું છે એમ સૂચવાય છે. અહીં બૃહદારણ્યકોપનિષદ્(૪–૩–૧૦)માં યાજ્ઞવલ્કયે સ્વપ્નના પદાર્થની કરેલી ચર્ચાનો ઉલ્લેખ છે—न तत्र रथा न रथयोगा न पन्थानो भवन्ति । ત્યાં–સ્વપ્નદશામાં–ખરેખર રથો નથી, કે નથી તેને જોડાતા ઘોડા કે નથી રસ્તાઓ. એમ કહીને વાસ્તવિક રથ વગેરેનો સ્વપ્નમાં અભાવ ન્યાયપૂર્વક એટલે કે તર્કને અનુલક્ષીને શ્રુતિમાં કહેવામાં આવ્યો છે. ઉપરની કારિકામાં આપેલાં કારણો જેવાં કે સ્થળ–કાળની વિસંગતિ વગેરેને અનુસરીને શ્રુતિ સ્વપ્નમાં પ્રાપ્ત પદાર્થ કે ભાવ અસત્ય છે, મિથ્યા છે, એમ કહે છે તે સિદ્ધ થાય છે. શંકરાચાર્ય કહે છે કે આત્મા સ્વયંજ્યોતિઃસ્વરૂપ છે તે પ્રસ્થાપિત કરવા માટે શ્રુતિ સ્વપ્નના વિષયોની ચર્ચા કરે છે જાગ્રત્ અવસ્થામા ઇન્દ્રિયો અને સૂર્ય, ચંદ્ર વગેરેના પ્રકાશને કારણે પ્રવૃત્તિ ચાલે છે. પણ સ્વપ્નમાં તો સ્થૂલ ઇન્દ્રિયોના વ્યાપાર વિના સ્વપ્નદ્રષ્ટા અનેક પ્રવૃત્તિઓનો અનુભવ કરે છે, તેનુ કારણ આત્માનું સ્વયંજ્યોતિઃ–સ્વરૂપત્વ જ છે.

આ પ્રકરણમાં શ્રુતિના આધાર વિના—માત્ર તર્કથી–સૃષ્ટિનું વૈતથ્ય પૂરવાર કરવાનો ઉપક્રમ છે, છતા અહીં શ્રુતિ–बृहदारण्यकोपनिषद्–નો ઉલ્લેખ છે. પણ એ દ્વારા ગૌડપાદ એમ જ પ્રસ્થાપિત કરવા માગે છે કે શ્રુતિમાં પણ સ્વપ્નની અસત્યતા દર્શાવી છે તે પણ ન્યાયપૂર્વક, તર્કપુરઃસર જ છે. શ્રુતિના વિધાનો તર્કપુરસ્કૃત નથી હોતાં એવું માનતા શ્રુતિવિરોધીઓને ગૌડપાદે ધ્યાનમાં રાખ્યા હોય એમ લાગે છે. શ્રુતિ તર્કવિરોધી નથી, છતાં તમે ન માનતા હો તો માત્ર તર્કશાસ્ત્રના પ્રમાણોથી, તાર્કિક દલીલોથી પણ સૃષ્ટિનું વૈતથ્ય સાબિત કરી શકાય એમ છે એવું જણાવવાનો આ પ્રકરણમાં ઉદ્દેશ છે.

પ્રો કરમારકર 'न्यायपूर्वकम्'નો 'તર્કપૂર્વક' અર્થ ઘટાવવો જોઇએ નહીં, એમ સ્પષ્ટ માને છે. બૃહદારણ્યકમાં જે અર્થમાં 'ન્યાય'નો પ્રયોગ થયો છે એ અર્થમાં લેવો જોઇએ એમ તેઓ માને છે. બૃહદારણ્યકમાં આત્મા એક અવસ્થામાંથી બીજી અવસ્થામાં પ્રવેશ કરે છે અને એ જ માર્ગે પાછો આવે છે એવો ઉલ્લેખ

છે તેનો અહીં નિર્દેશ છે એમ તેઓ માને છે. પ્રો. કરમારકરની આ આખી નોંધ ધ્યાનમાં લેવા જેવી છે. જુઓ—

We however think that 'न्यायपूर्वकम्' does not refer to logical reasoning at all. It might be argued that the soul in the dream might be different from the soul in सम्प्रसाद or जाग्रत् state or that स्वप्न is but जागरितदेश, as in dream *one sees just what one had seen in the* जाग्रत् *state* (अथो खल्वाहुर्जागरितदेश एवास्यैष इति यानि ह्येव जाग्रत्पश्यति तानि सुप्त इति । IV. 3 14) and therefore the mere statement about the abscence of रथ etc. in dream, without the corresponding statement about the same soul persisting in the three states is futile. The Bṛhadāraṇyaka to meet this argument says in IV. 3. 15-17 that the soul enters from one state into another and returns the same way (यथान्याय means the same way by which one had gone, न्याय-the way of going, entering) and it is this न्याय in यथान्याय used in the following passages, that is referred to by Gauḍapāda—
स वा एष एतस्मिन्सम्प्रसादे रत्वा चरित्वा दृष्ट्वैव पुण्य च पाप च पुन प्रतिन्याय प्रतियोन्याद्रवति स्वप्नायैव स यत्तत्र किंचित्पश्यत्यनन्वागतस्तेन भवत्यसङ्गोऽय पुरुष इति...... IV. 3. 14. स वा एष एतस्मिन्स्वप्ने रत्वा... प्रतिन्याय प्रतियोन्याद्रवति बुद्धान्तायैव स....पुरुष इति IV 3 15., स वा एष एतस्मिन्बुद्धान्ते रत्वा...प्रतिन्याय प्रतियोन्याद्रवति स्वप्नान्तायैव IV. 3. 17, तद्यथा महामत्स्य उभे कूलेऽनुसंचरति पूर्वं चापर चैवमेवाय पुरुष एतावुभावन्तावनुसचरति स्वप्नान्त च बुद्धान्त च ॥ IV. 3 18.

अन्तःस्थानात्तु भेदानां तस्माज्जागरिते स्मृतम् ।
यथा तत्र तथा स्वप्ने संवृतत्वेन भिद्यते ॥ ४ ॥

અનુવાદ:—તેથી જાગ્રત અવસ્થામાં પણ પદાર્થોનું (મિથ્યાત્વ) સ્પષ્ટ છે; જેમ જાગ્રતમાં (દેખાય) છે, તેમ સ્વપ્નમાં (દેખાય) છે. (સ્વપ્નમાં) અંદર સ્થાન હોવાથી, સંકોચને કારણે ભેદ દેખાય છે. (૪)

વિવરણ :—અત્યાર સુધીની કારિકાઓમાં ગૌડપાદે સ્વપ્નાવસ્થામાં દેખાતું જગત્ મિથ્યા છે એ સાબિત કર્યું. ખરેખર તો દરેક મનુષ્ય સામાન્યતઃ સ્વપ્નદૃશ્યને ખોટું-અવાસ્તવિક-જ માને છે તો પછી આ બધો શ્રમ શાને માટે? ગૌડપાદ એમ જ કહેવા માગે છે કે જે કારણોને લીધે સ્વપ્નદૃશ્યને મિથ્યા માનો છો તે જ કારણો અને તેવી જ મર્યાદા જાગ્રતવિશ્વને પણ લાગુ પડે છે. સ્વપ્ન-જગત્ પ્રાતિભાસિક કહેવાય છે. પ્રાતિભાસિક તે અસત્ય એમ નક્કી થયું તો જે વ્યાવહારિક જગત્ છે તે પણ પ્રાતિભાસિકના જેવાં જ દોષ અને મર્યાદાવાળું છે અને એટલે વ્યાવહારિક જગત્ પણ વિતથ-ખોટું-છે એમ પુરવાર થાય છે. ખરેખર તો બન્ને અવસ્થા દ્વૈતને કારણે છે, ભાસમાત્ર છે અને એટલે પારમાર્થિક સત્યની દૃષ્ટિએ મિથ્યા છે, એકમાત્ર બ્રહ્મની જ પરમ સત્યતા(Supreme Reality)નું પ્રતિપાદન કરવા માટેનો આ બૌદ્ધિક પરિશ્રમ છે.

આ કારિકા સ્પષ્ટ નથી. કેટલાક મહત્ત્વના શબ્દો ખૂટે છે એટલે એનું અર્થઘટન સૂત્રની જેમ શબ્દો ઉમેરીને કરવું પડે છે. અન્વય આમ કરાય છે-तस्मात् जागरिते भेदानां (वैतथ्य) स्मृतम् । यथा तत्र (दृश्यते) तथा स्वप्ने (दृश्यते), अन्तःस्थानात्तु संवृतत्वेन भिद्यते । જે કાંઈ દૃશ્યમાન છે તે અસત્ય છે એ મુખ્ય સિદ્ધાંત આ કારિકાના અર્થઘટનમાં ધ્યાનમાં રાખવો પડે છે અને કારિકામાં 'વૈતથ્ય' અથવા 'મિથ્યાત્વ' જેવા મહત્ત્વના શબ્દો ઉમેરવાના રહે છે એટલે સંદિગ્ધતા રહે છે

સ્વપ્ન અને જાગરિત વચ્ચે એક મહત્ત્વનું સામ્ય છે અને તે છે દૃશ્યત્વ-દેખાવાપણું. જાગ્રત્ અવસ્થામાં સર્વ પદાર્થો જેમ 'દેખાય' છે તેમ સ્વપ્નાવસ્થામાં પણ 'દેખાય' છે. સ્વપ્નમાં હોઈએ ત્યારે જાગ્રત્ અવસ્થાનું વિશ્વ દેખાતું નથી અને જાગરિતમાં સ્વપ્નદૃશ્યો દેખાતાં નથી. બન્ને વિશ્વ તે તે અવસ્થામાં 'દૃશ્યમાન' બને જ છે. તો એકને સાચું ગણવું અને બીજાને ખોટું ગણવું એ તર્કયુક્ત નથી. દૃશ્ય એટલે જેને રૂપ છે, જેને આકાર છે તે. રૂપ, આકાર અસ્થાયી છે, પરિવર્તનશીલ છે, નાશવંત છે. બન્ને અવસ્થાનાં જગતમાં ઉપર્યુક્ત ચંચલ, નાશવંત એવાં રૂપો જ છે. જે કાંઈ દૃશ્યમાન છે તે નાશવંત છે અને જે નાશવંત છે તે સત કેવી રીતે હોઈ શકે? વેદાંતની સત્ય-Reality-ની આ મૂળભૂત સમજ છે. Reality is immutable, unchangeable, indistructible and ever existent. અનિત્ય નામરૂપાત્મક જગત્ બન્ને અવસ્થામાં છે એટલે બન્ને અવસ્થામાં સત્યતા-Reality-નથી. બન્નેમાં વૈતથ્ય છે. તો ભેદ શું છે? अंतःस्थानात् तु संवृतत्वेन भिद्यते । સ્વપ્નના વિષયો શરીરની અંદર સંવૃત-

દકાયેલા—સંકોચાયેલા હોય છે અંતસ્થાન અને સંવૃતત્વ અંતે તો એક જ વિચાર સૂચવે છે અંતસ્થાન છે માટે જ સંવૃત(enclosed) છે જાગ્રતના બહાર દેખાતા (वहिः स्थान) પદાર્થો ઇન્દ્રિયોથી પમાય છે, અથવા કહો કે ઇન્દ્રિયો પદાર્થોને બહાર અનુભવે છે ઉપનિષદ્ કહે છે—पराञ्चि खानि व्यतृणत् स्वयम्भूः । ઈશ્વરે ઇન્દ્રિયોને બહાર તરફ છેદી છે, એટલે ચિત્ત બહારનું જુએ છે, અનુભવે છે સ્વપ્નમાં આંખ, નાક, કાનની બાહ્ય અનુભૂતિની પ્રક્રિયા બંધ થાય છે. કારણ સ્વપ્નદશ્ય 'અંતસ્થાન છે એટલે જ સંવૃત, સંકોચાયેલું' છે આ ભેદથી સ્વપ્ન અને જાગ્રત્ વચ્ચે એવી કોઈ તાત્ત્વિક ભિન્નતા નથી થતી કે જેથી એકને મિથ્યા અને બીજાને સત્ય કહી શકાય ઉભય દશ્ય છે, અનિત્ય છે અને એટલે અસત્ય છે

શંકરાચાર્યને અનુસરતા સ્વામી પ્રણવતીર્થ આ કારિકાનો અન્વય ઉપર પ્રમાણે કરે છે અને કહે છે કે જાગ્રત્ અવસ્થામાં પણ પદાર્થોનું મિથ્યાત્વ છે, જેવું જાગ્રતમાં (દશ્યત્વ) છે તેવું જ સ્વપ્નાવસ્થામાં પણ છે. સ્વપ્નાવસ્થામાં પદાર્થો શરીરની અંદર હોય છે અને જગાની સંકડાશ હોય છે, તેટલા પૂરતો (જાગ્રત્ અવસ્થાથી) ભેદ રહે છે

અહીં પ્રથમ ચરણનું 'अंत स्थानात्' અને ચોથા ચરણનું, 'संवृतत्वेन' સાથે લેવામાં દૂરાન્વય સ્વીકારી લેવું પડે છે શંકરાચાર્ય ભારતીય અનુમાનની પદ્ધતિએ આ કારિકાની ચર્ચા કરે છે—

(જાગ્રતના) દશ્યમાન પદાર્થો અસત્ય (પ્રતિજ્ઞા)

દશ્યમાન હોવાને લીધે (હેતુ)

સ્વપ્નમાં દશ્યમાન થાય છે તેવા (દૃષ્ટાંત)

જેમ સ્વપ્નમાં દશ્યો અસત્ય તેમ જાગ્રતમાં પણ દશ્ય અસત્ય, દશ્યમાન-પણું બન્નેમાં સમાન છે તેથી (ઉપનયન)

તેથી જાગ્રતના પદાર્થો અસત્ય (નિગમન)

'अन्तःस्थ' અને 'संवृत' હોવાથી સ્વપ્નદશ્ય જાગ્રત્ દશ્યથી ભિન્ન મનાય છે, બાકી 'दृश्यत्व' અને 'असत्यत्व' બન્નેમાં સમાન છે એમ શંકરાચાર્ય કહે છે. જુઓ—अन्तःस्थानात् संवृतत्वेन च स्वप्नदृश्यानां भावानां जाग्रद्-दृश्येभ्यो भेदः । दृश्यत्वमसत्यत्वं चाविशिष्टमुभयत्र । (कारिका शां भा)

સ્વપ્નમાં પદાર્થ અંતઃસ્થ અને સંવૃત છે, એ વિધાનને આપણે વૈજ્ઞાનિક ચોકસાઈથી વિચારીએ તો સમજાશે કે જે વ્યક્તિ સ્વપ્નમાં હાથી જુએ છે તેને

તે હાથી અંતઃસ્થ છે, શરીરની અંદર છે અને સંવૃત, સંકોચાઇને કે ઢંકાઇને રહેલો છે એવું ક્યાં લાગે છે? તેને તો સ્વપ્નલોકમાં કોઈ વિસંગતિ લાગતી નથી. જાગ્યા પછી તે હાથી દેખાતો નથી, એટલે જાગ્રત્ મનુષ્ય એમ માને છે કે પેલો સ્વપ્નનો હાથી અન્તઃસ્થ હતો, સંવૃત હતો. પણ તે તો જાગ્રત્ દૃષ્ટિએ કરેલી વિચારણા જ ને? તો આ સ્વપ્ન અને જાગ્રત્‌ના ભેદની ચર્ચા જાગ્રત્‌ની ભૂમિકા પર રહીને કરેલી જ છે ને? તો પછી જાગરિતમાં પદાર્થ અંતરસ્થ નથી અને સંવૃત નથી એમ લાગે છે તે પણ જાગરિતની દૃષ્ટિએ જ સાચું ને? ખરેખર તો જાગરિતની દૃષ્ટિએ જાગરિત સૃષ્ટિ અંતઃસ્થ નથી. સ્વપ્નની દૃષ્ટિએ સ્વપ્નસૃષ્ટિ અંતઃસ્થ નથી. એટલો એક પ્રશ્ન રહે છે કે સ્વપ્નદ્રષ્ટા જાગ્રત્‌ની પરિસ્થિતિની કોઈ સત્યાસત્યની વિવેચના કરતો લાગતો નથી, બે સ્વપ્ન વચ્ચે કોઈ અનુબંધ, સાતત્યસબંધ, આપણી જાણમાં નથી (જો કે 'આપણી જાણમાં,' એ પણ જાગરિત અવસ્થાની જ વાત થઈ!) પણ જાગ્રત્ અવસ્થા સ્વપ્ન અને સુષુપ્તિની બે અવસ્થાઓથી વિક્ષુબ્ધ થયા વિના, ફરી જાગ્રત્ સાથે અનુબંધ રાખે છે એવો આપણો અનુભવ છે અને એટલે સ્વપ્નને 'ચિત્તકાલ' (કારિકા–૧૪) અને જાગ્રત્‌ને 'દ્વયકાલ' થી ઓળખવામા આવ્યો છે. એટલે જાગરિતથી સ્વપ્નનો 'અંતઃસ્થત્વ' અને 'સંવૃતત્વ' એવો ભેદ, જાગરિતની ભૂમિકાએ કરેલો સાપેક્ષ–Relative–છે, એટલે જ પ્રો. વિધુશેખર ભટ્ટાચાર્ય આ કારિકામાં 'सवृतत्वेन भिद्यते' ને બદલે 'सवृतत्व न भिद्यते' એવો પાઠ સ્વીકારે છે. પ્રો. ભટ્ટાચાર્યનો અનુવાદ આમ છે: The same is declared of things in waking on account of the fact that they are inside, for, as there (i.e. in waking) so in dream the state of being enclosed does not differ.

આપણે ઉપર જોયું તેમ વિચારની, તાર્કિકતાની દૃષ્ટિએ પ્રો. ભટ્ટાચાર્યનો મુદ્દો ખોટો છે એમ ન કહેવાય. પણ એમણે કોઈપણ વાચનાના આધાર વિના પાઠભેદ કર્યો છે. પ્રો. ભટ્ટાચાર્યના મત પ્રમાણે ગૌડપાદ વિજ્ઞાનવાદની જેમ જ બાહ્ય પદાર્થોના સ્થૂલ અસ્તિત્વનો ઇન્કાર કરે છે; અંદર કલ્પિત પદાર્થો જ બહાર હોય એમ ભાસે છે. મને લાગે છે કે ગૌડપાદ વિજ્ઞાનવાદના આ વિચારથી દૂર છે કે પ્રભાવિત થમા છે એવું અભિનિવેશપૂર્વક પ્રતિપાદન કરવાની કોઈ જરૂર નથી. સ્પષ્ટ જ છે કે અદ્વૈત વેદાન્તીને મન બાહ્ય અને આંતર એવા ભેદ મિથ્યા–કલ્પિત–જ છે એટલે જ બાહ્ય છે તે પણ આંતર કરતાં ભિન્ન નથી. અને એટલે જ તો સ્વપ્નમાં સ્વપ્નદૃશ્ય બાહ્ય લાગે છે, જાગ્રત્‌માં જાગ્રત્‌દૃશ્ય બાહ્ય લાગે છે. સ્વપ્નમાં પણ મનની કલ્પનાસૃષ્ટિ આંતરિક ગણાય. જાગ્રત્‌માં પણ કલ્પના, અનુભૂતિ આંતરિક જ છે, મૂળભૂત

રીતે આંતર-બાહ્યના ભેદો કલ્પિત છે અને તે કલ્પનાનું અધિષ્ઠાન વેદાન્તને મતે અશાશ્વત (चल) એવું વિજ્ઞાન નહીં, પણ શાશ્વત 'આત્મા' છે. જો ઉપનિષદોના વિચારની અસર બૌદ્ધો પર છે, તો બૌદ્ધોની વિચારપ્રણાલિની અસર વેદાંતીઓ પર પણ હોય એમાં કોઈ આશ્ચર્ય નથી. એટલે ગૌડપાદ તાત્ત્વિક દષ્ટિએ જ સ્વપ્ન તથા જાગ્રતના દૃશ્યને, અનુભૂતિને તપાસે છે.

ડૉ. એ. ડી. શાસ્ત્રી. 'ગૌડપાદકારિકા-એક અધ્યયન'માં યોગ્ય કહે છે કે ગૌડપાદનું વલણ બંનેને (સ્વપ્ન અને જાગ્રત્ અવસ્થાઓને) સમાન કક્ષાએ મૂકવાનું છે, અને શંકરાચાર્યે શારીરકભાષ્યમાં બે અવસ્થાઓ વચ્ચેના ભેદનો જે ઉલ્લેખ કર્યો છે તે તત્ત્વતઃ ગૌડપાદને મન મહત્ત્વનો નથી.

સ્વપ્ન-જાગ્રતને પોતપોતાનાં સ્વયંપર્યાપ્ત પ્રયોજનો છે. એ બંને અવસ્થાનાં પદાર્થો અને પ્રયોજનો અન્યોન્ય અવસ્થાને પૂરક બનતાં નથી. આથી બંને અવસ્થામાં કોઈ ઉચ્ચાવચતા કે સત્ય-અસત્યની ઓછીવત્તી માત્રા વિશે ચર્ચા કરવા જેવું ગૌડપાદને કાંઇ જ લાગતું નથી.

પ્રો. કરમારકરને શંકરાચાર્ય અને પ્રો. ભટ્ટાચાર્ય બંનેના અર્થ યોગ્ય લાગતા નથી. પ્રો. કરમારકર કહે છે કે બાહ્ય કહેવાતા પદાર્થોને ગ્રહણ કરનાર બુદ્ધિ તો અંતઃસ્થ-શરીરની અંદર-જ રહેલી છે અને તે બાહ્ય પદાર્થના આકાર-વાળી થાય છે. આથી જે અંતઃસ્થાન બુદ્ધિ સ્વપ્નમાં પદાર્થોને પામે છે, જુએ છે તે જ જાગ્રતમાં પણ જુએ છે એટલે ગ્રહણ કરવાની બાબતમાં સ્વપ્ન-જાગ્રત વચ્ચે ભેદ નથી છતાં સ્વપ્ન અને જાગ્રતમાં જે ભેદ છે તે એ કે સ્વપ્નમાં પદાર્થો સંવૃત હોય છે, સ્વપ્નદ્રષ્ટાના શરીરની અંદર રહેલા હોય છે. આટલું કહીને પ્રો. કરમારકર કહે છે : But this is not a material difference. Devadatta sitting in the open, cannot surely be regarded as different from Devadatta sitting in a closed room on a rainy day!

મને લાગે છે કે સ્વપ્ન અને જાગ્રત્ વચ્ચેના અંતઃસ્થાન અને સંવૃતત્વ જેવા ભેદો આખરે તો જાગ્રત્ અવસ્થાની દષ્ટિએ જ કરેલા હોય છે, આથી બે અવસ્થા વચ્ચેનો કોઈપણ જાતનો ભેદ પણ જાગ્રત્ અવસ્થાને જ લક્ષ્યમાં રાખીને, એને સાચી માનીને કરાતો હોય છે, એટલે તાત્ત્વિક રીતે તે તટસ્થ,સાચો હોઈ શકે નહીં અને એટલે જ ઉપર જણાવ્યું તેમ બન્ને અવસ્થામાં વાસ્તવિકતાની દૃષ્ટિએ કોઈ ભેદ નથી એવું ગૌડપાદ માનતા હોય એમ લાગે છે. આથી આ કારિકાના

શબ્દોના શબ્દશઃ અર્થ આપવાને બદલે શંકરાચાર્ય સ્વપ્ન અને જાગ્રત્ બન્નેમાં દશ્યત્વ છે એટલે બન્નેમાં વૈતથ્ય છે એમ કહીને સંતોષ માને છે.

स्वप्नजागरिते स्थाने ह्येकमाहुर्मनीषिणः ।
भेदानां हि समत्वेन प्रसिद्धेनैव हेतुना ॥ ५ ॥

અનુવાદ :—(દશ્યત્વ કે જ્ઞેયત્વના) પ્રસિદ્ધ કારણને લીધે (સ્વપ્ન અને જાગરિતના) પદાર્થો વચ્ચે ખરેખર સમાનતા હોવાથી બુદ્ધિમાન પુરુષો સ્વપ્ન અને જાગ્રત્ અવસ્થાઓને એક જ કહે છે. (૫)

વિવરણ :—ઉપરની ચોથી કારિકાના વિવરણમાં સ્પષ્ટ કર્યું છે કે સ્વપ્નના પદાર્થો જેમ દશ્ય–જોઈ શકાય એવા–અને જ્ઞેય–જાણી શકાય એવા છે તે જ પ્રમાણે જાગ્રત્ અવસ્થાના પદાર્થો પણ દશ્ય અને જ્ઞેય હોય છે દ્રષ્ટા અને દશ્ય, જ્ઞાતા અને જ્ઞેયનો સંબંધ બન્ને અવસ્થામાં સમાનપણે છે. એટલે બન્ને અવસ્થાના પદાર્થો સમાન લાગે છે. જ્યાં દ્રષ્ટા–દશ્ય, જ્ઞાતા–જ્ઞેયના દ્વૈતની પ્રક્રિયા છે ત્યાં અનિત્યતા છે અને એટલે મિથ્યાત્વ છે. એટલે બન્ને અવસ્થાના પદાર્થો એક સરખી રીતે મિથ્યા છે. આ મિથ્યાત્વને પુરવાર કરતું જ્ઞેયત્વ કે દશ્યત્વનું હેતુ–કારણ–પ્રસિદ્ધ જ છે એટલે બુદ્ધિમાન વિચારકો સ્વપ્ન અને જાગ્રત્ અવસ્થા વચ્ચે કોઇ ભેદ જોતા નથી.

ગૌડપાદ પછી વેદાંતમાં અનુભૂતિની સત્યતાને ત્રણ પ્રકારે સમજાવવાનો પ્રયાસ થયો છે સ્વપ્નનું સત્ય પ્રાતિભાસિક, જાગ્રતનું વ્યાવહારિક (Empirical) અને આ અવસ્થાઓની પાર પરમ સત્ય તે પારમાર્થિક (Absolute). એ નોંધવા જેવું છે કે ગૌડપાદ સ્વપ્નના પ્રાતિભાસિક અને જાગ્રતના વ્યાવહારિક વચ્ચેના કોઈ ભેદની ચર્ચા કરતા નથી. ગૌડપાદ પારમાર્થિક સત્યની દૃષ્ટિએ જ વિચારે છે એટલે આ બે અવસ્થા વચ્ચેના 'અંતઃસ્થાન' કે 'સંવૃતત્વ'ના જેવા ભેદને કોઈ મહત્ત્વ આપતા નથી. વેદાંતના ગ્રંથોમાં પ્રથમ વાર જ અનુભૂતિના આવા નિરપેક્ષ સત્યના ઉત્તુંગ શૃંગ પર અડોલ રહીને આટલી સૂક્ષ્મ તાત્ત્વિક ચર્ચા કરવામાં આવી છે. સત્ય અને કેવળ સત્યની જ અહીં પ્રતિષ્ઠા કરવામાં આવી છે અને એટલે જ વ્યાવહારિક જગતને સ્વપ્નજગત્ કરતાં થોડીક સત્યતાનું પ્રદાન કરવા જેટલા પક્ષપાતને અહીં કોઈ અવકાશ નથી. સર્વ મિથ્યાત્વને બાળીને ભસ્મીભૂત કરી દે એવા સત્યના પ્રખર સૂર્યની જ અહીં ઉપાસના છે શંકરાચાર્યનું સત્ય ગૌડપાદના સત્ય કરતાં લેશમાત્ર ઊતરતું નથી પરંતુ અધ્યાત્મના ઉન્નત શૃંગ પર ઊભેલા આ તત્ત્વજ્ઞ (શંકરાચાર્ય)ની દૃષ્ટિમાં ખીણમાં અટવાતા વિશ્વ પ્રત્યે કરુણા છે; એના સત્યના સૂર્યની જ્યોતિમાં

જરીય ઝાંખપ નથી પણ પેલી ઉગ્ર દાહકતાનો અહીં અભાવ છે અને એટલે જ. દ્વૈતબુદ્ધિવાળા પ્રાકૃતજનોને ધ્યાનમાં રાખી ત્રિવિધ સત્યની વાત કરી, એમણે પરમ સત્યને અંતિમ લક્ષ્ય તરીકે પ્રસ્થાપિત કર્યું છે.

आदावन्ते च यन्नास्ति वर्तमानेऽपि तत्तथा ।
वितथैः सदृशाः सन्तोऽवितथा इव लक्षिताः ॥ ६ ॥

અનુવાદ:—આદિ અને અંતમાં જે નથી તે વર્તમાનમાં પણ તેવું (અસ્તિત્વ વિનાનું) જ છે. અસત્ય જેવા (પદાર્થો) હોવા છતાં તે સત્ય જેવા મનાય છે. (૬)

વિવરણ:—જાગ્રત્‌ અવસ્થાના પદાર્થો પણ અસત્ય (unreal) છે તે દર્શાવતું એક વધારે કારણ અહીં આપવામાં આવ્યું છે આપણી જાગ્રત્‌ અવસ્થામાં કેટલાક પદાર્થો કે દશ્યને આપણે મિથ્યા કે ભ્રાન્તિ તરીકે ઓળખીએ છીએ કારણ કે તે પદાર્થ કે દશ્યનું (દાખલા તરીકે દોરડીને બદલે દેખાતા સાપનું) પહેલાં અસ્તિત્વ ન હતું અને પછી પણ અસ્તિત્વ રહેતું નથી માત્ર વચગાળામાં જ તે દૃશ્યમાન થાય છે આમ જેનું આદિ અને અંતમાં અસ્તિત્વ નથી હોતું અને વચગાળામાં-વર્તમાનમાં-જે દેખાય છે તેને ભ્રમ કે અસત્ય ગણવામાં આવે છે જાગ્રત્‌ વિશ્વના પદાર્થોને પણ બરાબર ચકાસીએ તો સમજાશે કે આ જ નિયમ તેને પણ લાગુ પાડી શકાય એમ છે અનેક પદાર્થોથી ભરપૂર આ વિશ્વ આદિમાં ન હતુ, અંતે પણ તે ન રહેશે માત્ર વચગાળામાં જ તે દેખાય છે, અનુભવાય છે. 'व्यक्तमध्य' પદાર્થનું દર્શન અને અનુભૂતિ વર્તમાનમાં જ થાય છે. એટલે વર્તમાનમાં થતું દર્શન ભ્રાન્તિને કારણે રજ્જુમાં થતા સાપના દર્શન જેવું જ છે આ સાપનું પહેલાં કોઈ અસ્તિત્વ ન હતું કારણ ત્યાં તો રજ્જુ જ હતી અને નજીકથી પૂરતા પ્રકાશમાં જોતાં ખબર પડી કે જે સાપ દેખાતો હતો તે તો ખરેખર રજ્જુ જ હતી, સાપનુ કોઈ અસ્તિત્વ જ નથી. આમ ભૂત અને ભવિષ્યમાં આપણે રજ્જુનું જ અસ્તિત્વ નક્કી કરી શકીએ છીએ અને તેથી વર્તમાનમાં દેખાતો સાપ એ મિથ્યા, ભ્રાન્તિ છે એમ નક્કી કરીએ છીએ. તો એ ન્યાયે ખરેખર તો જાગ્રત્‌ અવસ્થાના પદાર્થોના આદિ અને અંતમાં અસ્તિત્વ નથી હોતું એટલે વર્તમાનમાં પણ તેને વાસ્તવિક રીતે અસાર જ ગણવા જોઇએ. તે અસત્‌ જ છે, પણ અસત્‌, મિથ્યા પદાર્થો જેવા જ આ જાગ્રત્‌ના પદાર્થો હોવા છતાં તેને આપણે જાણે કે સાચા જ હોય એમ માનીએ છીએ અને વ્યવહાર કરીએ છીએ એનુ કારણ અજ્ઞાન જ છે, કારણ કે જે તર્કથી આપણે

રજ્જુમાં દેખાતા સર્પને મિથ્યા ઠેરવીએ છીએ તે જ તર્ક અહીં સંપૂર્ણપણે લાગુ પડે છે, છતાં માયાની એવી ઘેરી અસર છે કે લૌકિક પ્રતીતિની વિરુદ્ધ આપણે ખોટાંને સાચા માની લઈએ છીએ.

અહીં ગૌડપાદ એક રીતે પરમ સત્યના સ્વરૂપની સમજ આપી દે છે : જે આદિ, મધ્ય અને અંતમાં અસ્તિત્વ ધરાવતું હોય તે જ સત્ય. આદિમાં ન હોય, અંતમાં ન હોય અને મધ્યમાં હોય–ખરેખર તો હોય એમ લાગે–તે સત્ય નહીં પણ અસત્ય–વિતથ–મિથ્યા છે. જે કાંઈ દશ્ય છે તે પરિવર્તનશીલ અને અનિત્ય છે અને એટલે મિથ્યા છે. જે ચૈતન્ય અસત્ પદાર્થોનો દ્રષ્ટા બને છે તે પદાર્થોના અભાવમાં દ્રષ્ટા પણ રહેતો નથી જ્યારે પદાર્થો આદિમાં ન હતા ત્યારે પણ ચૈતન્ય–ચિતત્ત્વ–હતું, જ્યારે પદાર્થો દશ્યમાન થયા ત્યારે પણ તે જ ચિતત્ત્વ બ્રહ્મસ્વરૂપે દ્રષ્ટા તરીકે રહે છે અને જ્યારે અંતે પદાર્થોનો આત્યંતિક અભાવ હોય છે ત્યારે ય તે એકમેવ ચિતત્ત્વ હોય છે અને એટલે તે પરમ ચિતત્ત્વ–બ્રહ્મ–જ સત્ય છે.

सप्रयोजनता तेषां स्वप्ने विप्रतिपद्यते ।
तस्मादाद्यन्तवत्त्वेन मिथ्यैव खलु ते स्मृताः ॥ ७ ॥

અનુવાદ :—તેની (જાગરિતના પદાર્થોની) સપ્રયોજનતા સ્વપ્નની અંદર નકામી થઈ જાય છે (ખોટી ઠરે છે) તેથી આદિ અને અન્તવાળા હોવાને કારણે ખરેખર તે (બન્ને અવસ્થાના પદાર્થો) મિથ્યા જ કહેવાયા છે. (૭)

વિવરણ :—સામાન્ય રીતે આપણે સ્વપ્નના પદાર્થોને ખોટા માનીએ છીએ અને જાગ્રત્ અવસ્થાના પદાર્થો–દશ્યોને સાચા માનીએ છીએ તેને માટે પ્રાકૃતજન એવી દલીલ કરી શકે કે જાગ્રત્ અવસ્થાના પદાર્થો જેવા કે ખોરાક–પાણી મનુષ્યની ભૂખ કે તરસને દૂર કરવાના પ્રયોજનવાળાં છે અને તે દૂર કરી શકે છે, એટલે સાચાં છે. સળગતા કોલસાને હાથ લગાડીએ છીએ ત્યારે તે દઝાડે છે માટે તે સાચા છે પણ ખરેખર તો જાગ્રત્ અવસ્થાના પદાર્થો–દશ્યો તે અવસ્થામાં જેમ સાચાં લાગે છે તેમ સ્વપ્ન અવસ્થાના પદાર્થો પણ સ્વપ્નમાં તો સાચાં જ લાગે છે. પરંતુ જાગ્રત અવસ્થામાં સંપૂર્ણ ભોજન કરીને તૃપ્ત થયેલો મનુષ્ય જ્યારે સૂઈ જાય છે અને સ્વપ્નમાં તે અત્યંત ભૂખ્યોતરસ્યો હોય એમ બને છે અને ત્યારે જાગ્રતમાં ખાધેલુ ભોજન કે પીધેલાં ઠંડાં પીણાં જે ભૂખતરસને મિટાવવાના પ્રયોજનવાળાં છે તે સર્વ સ્વપ્નદ્રષ્ટાને

નકામાં નીવડે છે. જુઓ–जागरिते हि भुक्त्वा पीत्वा च तृप्तो विनिवर्तित-तृट्सुप्तमात्र एव क्षुत्पिपासाद्यार्त्तमहोरात्रोपितमभुक्तवन्तमात्मानं मन्यते । यथा स्वप्ने भुक्त्वा पीत्वा चातृप्तोत्थितस्तथा । तस्माज्जाग्रद्दृश्यानां स्वप्ने विप्रतिपत्तिर्दृष्टा । (कारिका शां. भा.) સ્વપ્નસ્થ મનુષ્ય ભૂખેતરસે પીડાતો રણમાં માઇલોના માઇલો અથડાઇને ધગધગતી રેતીમાં મરણતોલ થઈ પડે છે અને આંખો ખૂલે છે, જાગે છે ત્યારે પલંગ પર સુંદર શૈયામાં પોતાની જાતને કોઈ પણ જાતની ભૂખતરસની પીડા વિનાની જુએ છે. સ્વપ્નમાં જ્યારે ભૂખતરસની પીડા થતી હતી ત્યારે જાગ્રતનાં લીધેલાં ભોજન અને પીણુંનું કોઈ પ્રયોજન રહ્યું નહી, તે સ્વપ્નસ્થ માટે મિથ્યા બની ગયાં એટલે એ પદાર્થની કોઈ સત્તા આ સ્વપ્નાવસ્થામાં રહી નહી. તેમ જ જાગતાં તો જાતને પલંગમાં તૃપ્ત અને સલામત જોઈ, આથી સ્વપ્નનાં ભૂખતરસ, અન્ન–પાણી માટેના વલખાં અને પેલી ધગધગતી રેતી એ બધાનું પણ અસ્તિત્વ રહ્યું નહીં. એટલે જે કારણે આપણે સ્વપ્નને મિથ્યા કહીએ છીએ તે જ કારણે જાગ્રતને પણ મિથ્યા જ કહેવાય. જાગ્રતના પદાર્થોની સત્યતા, સપ્રયોજનતાનુ આદિ–શરૂઆત–જાગતાં થઇ જાય છે અને સૂઇ જતાં–સ્વપ્નસ્થ થતાં–તે જાગ્રત્ પદાર્થો અને તેની સપ્રયોજનતાનો અંત આવી જાય છે. જેનો આદિ અને અંત છે તે અનિત્ય છે, અને એટલે મિથ્યા છે. તેનું પારમાર્થિક અસ્તિત્વ જ નથી. જેને આદિ છે તેને અંત હશે જ પણ જેને આદિ નથી, અંત નથી, જે અનંત છે, નિત્ય છે તે જ વાસ્તવિક અસ્તિત્વ, સત્–તા ધરાવે છે. સત્ય–Reality–त्रिकालाबाधित જ હોય.

પ્રો. વિધુશેખર ભટ્ટાચાર્ય 'स्वप्ने विप्रतिपद्यते'ને બદલે 'स्वप्नेऽपि-प्रतिपद्यते' પાઠ સ્વીકારે છે અને આમ અનુવાદ કરે છે—That the things have some purpose also in dream is known Herce owing to their having a beginning and an end, indeed, they are regarded as unreal.

સ્વપ્નના પદાર્થોનું સ્વપ્નમાં પ્રયોજન હોય છે એમ કહેવાની કોઇ જરૂર જ નથી. સવાલ જાગ્રતના પદાર્થોના મિથ્યાપણાનો છે; અને એટલે ગૌડપાદનો આશય એ જણાવવાનો છે કે જાગ્રતના પદાર્થોની સપ્રયોજનતા જાગ્રત્ પૂરતી જ છે, સ્વપ્નમાં તે પદાર્થોની કોઇ સપ્રયોજનતા નથી. એટલે સ્વપ્નદ્રષ્ટા માટે તે બધા મિથ્યા છે; આમ જાગ્રત્ અને સ્વપ્ન બંનેના પદાર્થોની પોતપોતાની સાપેક્ષ પ્રયોજનતા છે. એટલે બંને મિથ્યા જ છે. પ્રો. ભટ્ટાચાર્યે કરેલા અર્થથી ખરું 'પ્રયોજન' સિદ્ધ થતું નથી. એટલે એમણે કરેલો પાઠભેદ અનાવશ્યક છે. આ કારિકા अलातशान्ति-प्रकरणમાં પણ ફરી આવે છે. જુઓ-પ્રકરણ ૪, કારિકા–૩૨.

अपूर्वं स्थानिधर्मो हि यथा स्वर्गनिवासिनाम् ।
तानयं प्रेक्षते गत्वा यथैवेह सुशिक्षिताः ॥ ८ ॥

અનુવાદ :—જેમ સ્વર્ગમાં રહેનારાનાં (ઇન્દ્ર જેવા દેવોનાં) વિશિષ્ટ લક્ષણો હોય, તેમ તે સ્થાનમાં (દા. ત. સ્વપ્નસ્થાનમાં) રહેનારનાં વિશિષ્ટ એવાં લક્ષણો–ધર્મો–હોય જ. જેમ અહીં (જાગ્રતમાં) સુશિક્ષિત (મનુષ્ય કોઈ સ્થળે જઈને તે દૃશ્ય આદિ) જુએ છે, તેવી જ રીતે દ્રષ્ટા તે સ્થાનમાં (દા. ત. સ્વપ્નસ્થાનમાં) જઈ ને તેને (સર્વ દૃશ્યોને) જુએ છે. (૮)

વિવરણ :—સ્વપ્નાવસ્થામાં રહેલો મનુષ્ય જે પદાર્થો કે દૃશ્યો જુએ છે તે સામાન્ય રીતે જાગ્રત્ અવસ્થામાં દેખાતા નથી. તો સ્વપ્નાવસ્થાના પદાર્થો કેવી રીતે ઉત્પન્ન થયા અથવા પછી તે ક્યાં ગયા? ગૌડપાદ અહીં જણાવે છે કે સ્વપ્નાવસ્થાના પદાર્થોનું અસ્તિત્વ–સ્થાન દ્રષ્ટાની, દ્રષ્ટાના મનની વિશિષ્ટ અવસ્થામાં રહેલું છે. જે અવસ્થામાં તે મન તે સમયે કામ કરતું હોય તે અવસ્થામાં દૃશ્ય પદાર્થોની સત્તા–Existence–હોય છે. એટલે મનની તે વિશિષ્ટ અવસ્થાના પદાર્થોનું પણ વિશિ અસ્તિત્વ હોય, જેમ સ્વર્ગમાં રહેનારા દેવોનાં પોતાનાં વિચિત્ર લક્ષણો હોય, તેનું વિ શિ જગત્ પણ હોય. સ્વર્ગસ્થાનમાં રહેનાર 'સ્થાનિ' એટલે દા. ત. ઇન્દ્રને હજાર આંખો હોવી એ તે સ્થાન–સ્વર્ગ–માં રહેલી વ્યક્તિ 'ઇન્દ્ર'નો વિશિષ્ટ ધર્મ, લક્ષણ છે. સ્વપ્નજગતના પદાર્થનું કારણ–cause–જાગ્રતવિશ્વમાં નથી સ્વપ્નાવસ્થાના અનુભવોનું મૂળ જાગ્રત્ અવસ્થામાં આપણે શોધીએ છીએ, કાર્ય–કારણના નિયમોની અમુક પ્રક્રિયાને સમજાવવા પ્રયત્ન કરીએ છીએ. પણ ગૌડપાદ મ ને છે કે તાત્ત્વિક રીતે તો જાગ્રત્ અવસ્થાના પદાર્થો વચ્ચે પણ કાર્ય–કારણના નિયમો પૂર્ણપણે લાગુ પાડી શકાતા નથી, કાર્ય–કારણની આપણી સમજ પણ આપણા મર્યાદિત જ્ઞાનમાંથી, અથવા કહો કે અજ્ઞાનમાંથી ઉત્પન્ન થયેલી છે. આપણી અનુભૂતિના વિષયો મનની તે અવસ્થાને કારણે હોય છે. બીજી અવસ્થામાં મન જુદી જ જાતના પદાર્થની કે દૃશ્યની અનુભૂતિ કરે છે. આમ વિષયો, દૃશ્યોની ભિન્ન ભિન્ન અનુભૂતિઓનું મૂળ મન જ છે. એ જ મન સ્વપ્ન'સ્થાન'માં અને જાગ્રત'સ્થાન'મા જુદાં જુદાં દૃશ્યો સર્જે છે. અને એટલે તે 'સ્થાન'નો અપૂર્વ–વિશિષ્ટ–એવો ધર્મ એટલે કે લક્ષણ હોય છે. ખરેખર તો તે 'સ્થાન' માં રહેલા સ્થાનિ-દ્રષ્ટા–નો ધર્મ છે; અને એટલે એને સ્થાનિધર્મ કહે છે. અહીં સ્થાનિ એટલે સ્વપ્નસ્થાનમાં રહેલા દ્રષ્ટાનો જ ધર્મ કે લક્ષણ છે. જુઓ શા. શાં. ભા.–

अपूर्वं स्थानिधर्मो हि स्थानिनो द्रष्टुरेव हि स्वप्नस्थानवतो धर्मः। સ્થાન–અવસ્થા–પ્રમાણે મનનાં વિશિષ્ટ અને ભિન્ન ભિન્ન અનુભવો, સ્પંદનો હોય છે; અને ખરેખર તો મનના તે સમયના તે સ્થાન–અવસ્થા–ના સ્પંદનને જ આપણે પદાર્થ કે દશ્ય રૂપે સમજીએ છીએ, અને તે જ મનના જુદી જુદી અવસ્થાના સ્પંદનોમાંથી ક્યાં સાચાં, ક્યાં મિથ્યા, એમ વિચારવું એ કેટલું બધું અયોગ્ય છે?

તે અવસ્થા પૂરતું તે દશ્ય સત્ય છે. સ્વપ્નના પદાર્થોને સ્વપ્નસ્થ એટલી જ તાદશ રીતે જુએ છે, જેવી રીતે જાગ્રતમાં કોઈ સુશિક્ષિત, ભ્રાન્તિ વિનાનો પુરુષ કોઇ રસ્તે ચાલી કોઈ ચોક્કસ સ્થળે રહેલા પદાર્થને જુએ છે. જાગ્રતમાં પણ એક જગ્યાએથી પ્રવાસ કરી બીજી જગ્યાએ જઈને જેમ આપણે પદાર્થને જોઇએ છીએ અને આશ્ચર્ય થતું નથી અને તેને સત્ય જ માનીએ છીએ, તેવી જ રીતે જાગ્રત–સ્થાનમાં દશ્યો જોતો દ્રષ્ટા જાગ્રતસ્થાનમાંથી પ્રવાસ કરીને સ્વપ્નસ્થાનમાં જઈને ત્યાનાં દશ્યો જુએ છે. આખરે તો આ મનનો જ પ્રવાસ છે, મનની જ પ્રક્રિયા છે; દશ્યમાત્ર મનનું સર્જન છે, મનનાં સ્પંદનો છે. એક પદાર્થનું કારણ બીજો પદાર્થ નથી, એક સ્પંદનનું કારણ બીજું સ્પંદન નથી, પણ એ સૌનું મૂળ મન જ છે. અજ્ઞાનવશ આપણે જીવનમાં અનુભવાતી ભિન્નભિન્ન અવસ્થાઓને વધુ સાચી ઓછી સાચી કે ખોટી–મિથ્યા–એમ ભેદ પાડી સમજીએ છીએ એટલે જ 'સ્થાનિધર્મ'ને કારણે ચિત્રવિચિત્ર દશ્યો દેખાય છે. દશ્યો અપૂર્વ છે એટલે જાગ્રતના દ્રષ્ટા કરતા સ્વપ્નનો દ્રષ્ટા જુદો છે એવું ઠરતું નથી, સ્વપ્નસ્થાનમાં રહેલા સ્વપ્નદ્રષ્ટાનો એ વિશિષ્ટ 'ધર્મ' છે, એટલે તે વિચિત્ર લાગે છે. અપૂર્વ દશ્યનું પોતાનું નિરપેક્ષ અસ્તિત્વ નથી, તે તો દ્રષ્ટાના ચિત્તની સાપેક્ષ જ છે. જુઓ—न स्वतःसिद्धो द्रष्टु: स्वरूपवत्। तानेवप्रकारापूर्वान्स्वचित्तविकल्पानय स्थानी स्वप्नदृक्स्वप्नस्थान गत्वा प्रेक्षते। (का शा भा)

પ્રો. ભટ્ટાચાર્ય 'अपूर्वं स्थानिधर्मः' ને બદલીને 'अपूर्वाः स्थानिधर्माः' લે છે, અને આમ ફેરફાર કર્યા પછી પણ કહે છે: I confess, this Karika is not quite clear to me. પ્રો. કરમારકર આ બાબતમાં કહે છે: Gauḍapāda's style is sometimes very terse and we have to fill in gaps to make the meaning clear, but that hardly justifies us in changing his words at will. Prof. Vidhuśekhara is unable to understand the Kārika, presumably because he has failed to grasp the meaning of the last Kārikā.

जाग्रद्वृत्तावपि त्वन्तश्चेतसा कल्पितं त्वसत् ।
बहिश्चेतोगृहीतं सद्युक्तं वैतथ्यमेतयोः ॥ १० ॥

અનુવાદ :—(એ જ પ્રમાણે) જાગ્રત્ અવસ્થામાં પણ ચિત્ત વડે અંદર કલ્પિત (પદાર્થ) અસત્ અને ચિત્ત વડે બહાર (વ્યક્ત સ્વરૂપે) ગ્રહણ કરાતો પદાર્થ સત્ (મનાય છે); પણ આ બન્નેનું મિથ્યાપણું (માનવું જ) યોગ્ય છે. (૧૦)

વિવરણ :—નવમી કારિકામાં જણાવ્યા પ્રમાણે સ્વપ્નાવસ્થાના સત્–અસત્ વિભાગ બન્ને મિથ્યા છે, તેમ અહીં જાગ્રતમાં પણ ચિત્તની અંદર જે છે તે અસત્, મિથ્યા, અસ્તિત્વ વિનાનું છે અને બહાર દેખાય છે તે સત્–સાચું અને અસ્તિત્વ ધરાવતું–Existing–હોય છે–એમ બન્ને વિભાગો ખરેખર તો ચિત્તની અંતર્મુખ અને બહિર્મુખ પ્રવૃત્તિઓ જ છે અને તે બન્ને મિથ્યા–Unreal–છે એમ જણાવ્યું છે ગૌડપાદ સ્વપ્નની અનુભૂતિ અને જાગ્રત્‌ની અનુભૂતિ વચ્ચે કોઈ ભેદ જોતા નથી એ આ કારિકામાં સ્પષ્ટ થઈ જાય છે. આંખ–કાન વગેરે ઇન્દ્રિયો દ્વારા જે દૃશ્ય દેખાય છે, જે શબ્દ સંભળાય છે તેને આપણે સાચાં કહીએ છીએ, અને દૃશ્ય કે શબ્દની કલ્પનાને આપણે ખોટી કહીએ છીએ. પણ ખરેખર તો ઇન્દ્રિયો દ્વારા થતી પ્રવૃત્તિ તે ચિત્તની જ પ્રવૃત્તિ છે જે બહિર્મુખ લાગે છે, અને કલ્પના દ્વારા થતી પ્રવૃત્તિ એ પણ ચિત્તની પ્રવૃત્તિ છે અને તે અંતર્મુખ લાગે છે. ઉપર (નવમી કારિકામાં) સમજાવ્યા મુજબ સ્વપ્નાવસ્થામાં આંતર અને બાહ્યના ભેદ પરથી એકને અસત્ અને બીજાને સત્ એમ કહી શકાતું નથી પણ બન્ને અસત્–વિતથ–જ છે, તે જ પ્રમાણે જાગ્રત્ અવસ્થાનું સમજવું. ટૂંકમાં જાગ્રત્–સ્વપ્ન બન્ને સરખા જ મિથ્યા છે, ચિત્ત–કલ્પિત છે. જેમ સ્વપ્નમાં સત્ અને અસત્ વિભાગ પાડવા મિથ્યા છે, તે જ પ્રમાણે જાગ્રતની સત્ અને અસત્‌ની સમજ પણ વિતથ છે.

उभयोरपि वैतथ्यं भेदानां स्थानयोर्यदि ।
क एतान्बुध्यते भेदान्को वै तेषां विकल्पकः ॥ ११ ॥

અનુવાદ :—જો બન્ને સ્થાનો (જાગ્રત્ અને સ્વપ્ન)ના પદાર્થોનું મિથ્યાત્વ જ હોય, તો આ પદાર્થોને કોણ જાણે છે, અને ખરેખર તેની કલ્પના કરનાર કોણ છે? (૧૧)

વિવરણ :—આ કારિકામાં પ્રશ્ન છે—જો જાગરિત અને સ્વપ્ન એ બન્ને અવસ્થાના પદાર્થો (ભેદ) મિથ્યા છે, તો બન્ને અવસ્થામાં મનની અંદર અને મનની બહાર કલ્પિત પદાર્થોને-ભેદને-કોણ જાણે છે? અને એની કલ્પના કરનાર કયું તત્ત્વ છે? આનન્દગિરિ 'विकल्पक'નો અર્થ 'निर्माता' આપે છે. એ પ્રમાણે મિથ્યા કહેવાયેલા પદાર્થોનું જ્ઞાન કોને થાય છે અને એ મિથ્યા પદાર્થોનો નિર્માતા કોણ છે; એવો અર્થ થઈ શકે. આ મિથ્યા પદાર્થોને જાણનાર કે કલ્પના કરનાર કોઈ આલમ્બન-આધાર-તો હોવો જોઈએ ને? અને એનો આધાર (Substratum) પણ ન જ હોય તો પછી આત્માનો પણ અભાવ સ્વીકારવો રહ્યો. શંકરાચાર્ય આમ કહે છે: स्मृतज्ञानयोः क आलम्बनमित्यभिप्रायः, न चेन्निरात्मवाद इष्टः। સ્વપ્ન અને જાગ્રત્ અવસ્થામાં થતી સ્મૃતિ અને જ્ઞાનની પ્રક્રિયાનો કોઈ આધાર-આશ્રય-જ ન હોય, જ્ઞેય, જ્ઞાતા અને જ્ઞાન સર્વથા મિથ્યા જ થઈ પડે, તો અનાત્મવાદ જ સિદ્ધ થાય, પણ આત્માના અસ્તિત્વનો ઇન્કાર કરતાં પણ ઇન્કાર કરનારના અસ્તિત્વનો સ્વીકાર થઈ જ જાય છે, અને તે જ આત્માને સ્થાને ત્યારે હોય છે. સ્વામી નિખિલાનન્દ નોંધે છે :—

If the self (Ātman) and the objective world be unreal, then all categories of experience viz knower, known and knowledge become mere illusion. That is the same as believing in absolute nihilism in which the existence of even Ātman or self is denied. But this contention is invalid. One cannot deny the existence of Ātman. For, one who refutes Ātman, takes the position of Ātman. Therefore the theory of the non-existence of Ātman cannot be admitted.

कल्पयत्यात्मनात्मानमात्मा देवः स्वमायया ।
स एव बुध्यते भेदानिति वेदान्तनिश्चयः ॥ १२ ॥

અનુવાદ:—સ્વયંપ્રકાશ આત્મા પોતાની માયાથી, પોતાની જાતને પોતાના વડે કલ્પે છે; તે (આત્મા) જ પદાર્થોને જાણે છે, એવો વેદાન્તનો નિશ્ચય છે. (૧૨)

વિવરણ :—આગલી કારિકામાં મહત્ત્વનો પ્રશ્ન છે—મિથ્યા તરીકે ઓળખાયેલા આ સર્વ પદાર્થોનો જ્ઞાતા અને નિર્માતા કોણ છે? અહીં એનો

ઉત્તર આપવામાં આવ્યો છે. આ સર્વ મિથ્યા ભેદો–પદાર્થો–નું અધિષ્ઠાન આત્મા જ છે આત્મા પોતાની માયાથી પોતાનામાં જ પોતાને અનેક પદાર્થ રૂપે કલ્પે છે. એટલે તત્ત્વતઃ તો જે કોઈ આત્મા સિવાય અનેક રૂપે ભિન્ન 'દેખાય' છે તે 'ભિન્ન' નથી હોતું, કેવળ આત્મા જ સર્વ દૃશ્યમાન વિવિધતાઓમાં રહેલું એક માત્ર સત્ય સ્વરૂપ છે અને એ આત્મા જ આ મિથ્યા પદાર્થોનું રહસ્ય જાણે છે. કારણ આત્મા સિવાય અન્ય કશાનું કોઈ અસ્તિત્વ જ નથી આત્મા સિવાયના અન્ય ભેદો એ આત્માએ પોતાનામાં પોતાની માયાથી કરેલી કલ્પના જ છે. છેક ઋગ્વેદથી માયા વડે એકના અનેક રૂપે દેખાવાની વાત થતી આવી છે– इन्द्रो मायाभि पुरुरूप ईयते । અહીં 'देव' શબ્દ પ્રકાશદ્યોતક છે, અને તે સૂચવે છે કે આત્મા સ્વયંજ્યોતિ-સ્વરૂપ છે. 'स्वमायया' કહ્યુ છે એટલે 'માયા' કોઈ આત્માથી નિરપેક્ષ, સ્વતંત્ર શક્તિ નથી એ સ્પષ્ટ થાય છે. **स्वमायया आत्मा आत्मना आत्मानम् कल्पयति ।** એમાં આત્મા સિવાય અન્ય ઉપાદાન કારણ પણ નથી, અન્ય નિમિત્તકારણ પણ નથી, અને તાત્ત્વિક રીતે તો આત્મામાંથી આત્મા સિવાય અન્ય ઉત્પન્ન થતું નથી એટલે કોઈ ખરેખર ઉત્પત્તિકાર્ય (Effect) પણ નથી. એટલે કાર્યકારણના નિયમની કોઈ ચર્ચાને અહીં અવકાશ નથી. ખરેખર તો જ્યાં એકમાંથી 'એક' સિવાય 'બીજુ' કે 'જુદુ' ઉત્પન્ન થયું હોય ત્યાં કારણવાદ–Causality–ની ચર્ચાને સ્થાન રહે એટલે સાંખ્યના સત્કાર્યવાદ કે બૌદ્ધના અસત્કાર્યવાદને કોઈ સ્થાન જ નથી. કારણ, તાત્ત્વિક રીતે કશું ઉત્પન્ન થયુ જ નથી–આ જ વેદાન્તનો નિશ્ચય છે. અને એ જ ગૌડપાદના 'અજાતિવાદ' તરીકે જાણીતો થયો છે જો કે અત્યંત તાર્કિક દૃષ્ટિથી જોઈશું તો ગૌડપાદ સ્પષ્ટપણે પોતાના વાદને '*अजातिवाद*' થી ઓળખાવવા માગે છે, એમ પણ ન કહી શકાય. સૃષ્ટિ એ આત્માનું કોઈ ને કોઈ સ્વરૂપે કાર્ય છે, પરિણામ છે, એવી માન્યતાના એ પ્રખર વિરોધી છે, અને એ પ્રકારની અનેક માન્યતાઓનું તેમણે ખંડન કર્યું છે એ દૃષ્ટિએ, સૃષ્ટિની જાતિ–Origination–ને તેમણે સ્વીકારી જ નથી–એ ધ્યાનમાં રાખી તેઓ 'અજાતિ' માં માને છે એમ કહી શકાય. પણ તાત્ત્વિક દૃષ્ટિએ જોઈએ તો 'અજાતિ' શબ્દ પણ 'જાતિ' ની આપણી સમજ, કલ્પનાને કારણે તેનો નિષેધ કરવા માટે જ પ્રયોજાયો છે 'સત્' કે 'જાતિ' જેમ ચિત્તની વિભાવના છે, તેમ તે બન્નેનો નિષેધ કરવા માટે પ્રયોજાયેલ 'અસત્' કે 'અજાતિ' જેવા શબ્દો પણ ચિત્તની જ વિભાવના ગણી શકાય. આવી કોઈ મર્યાદાનો દોષ ન લાગે એવો 'सदसद्विलक्षण' જેવો શંકરાચાર્યે પ્રયોજેલ શબ્દ વધુ સાર્થક નથી? આપણી અનુભૂતિમાં જ આવે તેનો સ્વીકાર કે નકાર આપણે કરીએ, ત્યારે અનુભૂતિઓના અનુભાવક એવા ચિત્તને જ આપણે

આધાર તરીકે સ્વીકારવું પડે છે એ મોટી અનિવાર્ય મર્યાદા નથી? એટલે જ તો પારમાર્થિક તત્ત્વની દૃષ્ટિએ વાણીના કોઈ પણ પ્રકારના વ્યવહારમાં કાંઈક દોષ, મર્યાદા, અપૂર્ણતા રહી જ જાય છે. આમ જોઈ એ તો 'અજાતિ' ના વિચાર, વિભાવનાનું મૂળ, આધાર ચિત્ત છે; પણ ચિત્ત પણ આધેય છે જેનો આધાર–Substratum–આત્મા છે. વેદાંતની દૃષ્ટિએ આત્મા એ જ સત્ય છે અને ચિત્ત એનો વિવર્ત છે. આપણી વિચારણા અને વાગ્વ્યવહાર જ્યાં સુધી આ વિવર્તરૂપ ચિત્તને આશ્રયે થતાં હોય ત્યાં સુધી પૂર્ણ સત્યની પૂર્ણાભિવ્યક્તિ કેમ કરીને કરી શકાય? અહીં મિથ્યા પદાર્થોનો આશ્રય, આધાર–substratum–આત્મા છે, એ વાત પર જ ગૌડપાદે વિશેષ ભાર મૂક્યો છે. બૌદ્ધોની માન્યતાથી આ તદ્દન ભિન્ન છે, કારણ કે બૌદ્ધોની માન્યતા પ્રમાણે સ્મૃતિ અને જ્ઞાનને કોઈ અધિષ્ઠાન નથી, આલમ્બનરૂપ કોઈ સ્થિર તત્ત્વ નથી; આત્માનો ત્યાં સ્વીકાર નથી.

વૈનાશિક–બૌદ્ધો–'सर्वम् क्षणिकम्' એમ માને છે અને એટલે સતત પરિવર્તનશીલ પ્રપંચના કોઈ સ્થિર, સ્થાયી આધાર–આશ્રય–રૂપ એવા આત્માને પણ તેઓ સ્વીકારતા નથી. ગૌડપાદ આ કારિકામાં આત્મા અને માયા શબ્દનો સ્પષ્ટ ઉલ્લેખ કરી એ 'वेदान्तनिश्चय' છે એમ અસંદિગ્ધપણે કહે છે. એટલે ઉપર જણાવ્યા પ્રમાણે જે આત્માને કે માયાને સ્વીકારતા નથી એવા બૌદ્ધદર્શન સાથે અહીં કોઈ તાત્ત્વિક સામ્ય નથી એ કેટલું સ્પષ્ટ છે! છતાં બૌદ્ધદર્શનમાંના કેટલાક પારિભાષિક શબ્દો કે તર્કપ્રણાલીનો આધાર લઈ ગૌડપાદ પર બૌદ્ધ વિચારોની ભારે અસર છે એમ જણાવી, ગૌડપાદનું વલણ બૌદ્ધદર્શનાભિમુખ છે એવું પ્રતિપાદન કરવા પ્રો. શ્રી વિધુશેખર ભટ્ટાચાર્ય જેવા વિદ્વાને જે પ્રયત્નો કર્યા છે તેમાં તર્કપૂત અને સમતોલ દૃષ્ટિનો અભાવ વર્તાય છે એમ હું નમ્રપણે માનું છું. પૂર્વકાલીન અને સમકાલીન વિચારધારાઓ અને તર્કપ્રણાલીનો ઉપયોગ કરી ગૌડપાદે ઉપનિષત્પ્રતિપાદિત 'एकमेवाद्वितीयं ब्रह्म' અને 'नेह नानास्ति किंचन' એ બન્ને બ્રહ્મલક્ષી અને નાનારૂપે દેખાતી સૃષ્ટિલક્ષી વિચારધારાનો જ સબળ રીતે પુરસ્કાર કર્યો છે.

આ કારિકા વિશેની નોંધમાં શ્રી કરમારકર, પોતાની માયા વડે આત્મા પોતાનામાં સર્વની કલ્પના કરે છે એમ જણાવી, 'Here Gauḍapāda parts company with the Bauddhas (vijñānavādins)' એમ કહે છે. આ વાક્ય પછી તરત જ તેઓ યોગ્ય રીતે નોંધે છે: 'Śankara aptly remarks, 'न च निरास्पदे एव ज्ञानस्मृती वैनाशिकानामित्ययभिप्रायः।' According to the Bauddhas विज्ञान is also 'क्षणिक'–It cannot be आलम्बन for anything.' આમ જ્ઞાન અને સ્મૃતિનું આલમ્બન

આત્મા છે. વિજ્ઞાન જે ક્ષણિક છે તે આલમ્બન થઇ શકે જ નહીં એમ સ્પષ્ટ થયું છે એટલે ગૌડપાદ અને વિજ્ઞાનવાદ વચ્ચે સામ્ય કરતાં વૈષમ્યનો મુદ્દો જ વધારે મહત્ત્વનો છે.

विकरोत्यपरान्भावानन्तश्चित्ते व्यवस्थितान् ।
नियतांश्च बहिश्चित्त एवं कल्पयते प्रभुः ॥ १३ ॥

અનુવાદ:—પ્રભુ ચિત્તની અંદર રહેલ અન્ય ભાવોને વિવિધરૂપે સર્જે છે, અને બહિર્મુખ ચિત્તવાળો થઈને નિયત (સ્થૂળ રૂપે સ્પષ્ટ થતા) ભાવો (પણ) એ પ્રમાણે કલ્પે છે. (૧૩)

વિવરણ:—અહીં પ્રભુ એટલે કે આત્મા કેવી રીતે ભાવરૂપ અનેક પદાર્થોને કલ્પે છે કે સર્જે છે તે સમજાવવામાં આવ્યુ છે. અહીં 'अतश्चित्त' અને 'वहिश्चित्त' એ બે શબ્દો ભાવરૂપ પદાર્થના બે સ્વરૂપનો ખ્યાલ આપે છે. ભાવ કે પદાર્થને આપણે સૂક્ષ્મ અને સ્થૂળ બે રીતે અનુભવીએ છીએ. अन्तश्चित्त એટલે કે ચિત્તની અંદર સૂક્ષ્મ વાસનારૂપે અનેક પદાર્થોને આત્મા વિવિધરૂપે સર્જે છે. विकरोति એટલે नाना करोति, એટલે કે અનેક બનાવે છે, અનેક રૂપે સર્જે છે. એ જ આત્મા बहिश्चित्त એટલે બહિર્મુખ ચિત્તવાળો થઈને નિશ્ચિત સ્થૂલ આકારયુક્ત પૃથ્વી વગેરે પદાર્થોની કલ્પના કરે છે. ખરેખર તો ચિત્તની **બહાર** છે એવું **લાગે** છે. બહિર્મુખ ચિત્તથી કલ્પાતા પદાર્થો નિયત, નિશ્ચિત, સ્થાયી લાગે છે, તેમ જ અનિયત (Impermanent), અનિશ્ચિત અને અસ્થાયી પણ લાગે છે. ખરેખર તો અંતઃશ્ચિત્ત અને બહિશ્ચિત્ત એ પણ આત્માએ કલ્પેલા જ વિભાગ છે. આ સર્વ સૂક્ષ્મ અને સ્થૂળ જેવા ભેદો વડે આપણે જે સમજીએ છીએ તે તો આત્માની કલ્પના માત્ર જ છે.

પ્રો. વિધુશેખર ભટ્ટાચાર્ય આ કારિકાને આ રીતે વાંચે છે:—

विकरोत्यपरान्भावानन्तश्चित्तेऽव्यवस्थितान् ।
नियतान्च बहिश्चित एवं कल्पयते प्रभु ॥

તેઓ व्यवस्थितान्‌ને બદલે अव्यवस्थितान् સ્વીકારે છે. આ દ્વારા પહેલી પંક્તિમાં अव्यवस्थितान् (Which are not fixed) અને બીજી પંક્તિમાં नियतान् (Which are fixed)ને વિરુદ્ધ અર્થમાં સામસામા મૂકે છે તેઓ સ્વપ્નાવસ્થામાં અંદર અનુભવાતા અને અસ્થાયી—અવ્યવસ્થિત—પદાર્થો અને

જાગ્રત્ અવસ્થામા બહાર; અનુભવાતા અને સ્થિર, વ્યવસ્થિત પદાર્થો વચ્ચેનો ભેદ દર્શાવે છે પરંતુ મનના એ વિભાગ (અન્તશ્ચિત્ત અને બહિશ્ચિત્ત) કલ્પનામાત્ર છે. આ અર્થ લેતા પ્રો. વિધુશેખર બીજી પંક્તિમાં बहिश्चित्त एव આ बहिश्चित्ते અને एवनी સન્ધિ જુએ છે શ્રી કરમારકર 'बहिश्चित्ते' લેવાના વિરોધમા જણાવે છે—The expression 'बहिश्चित्ते' would mean 'outside in the mind' which is a contradiction in terms.

શ્રી વિધુશેખરે 'अव्यवस्थित' અને 'व्यवस्थित' એવા ભેદો પાડ્યા છે. તેઓ એમ માને છે કે સ્વપ્નમાં પદાર્થો કે દશ્યોમાં વ્યવસ્થા, ચોકસાઈ નથી અને જાગ્રતમાં બાહ્ય જગતના પદાર્થો કે દશ્યો વ્યવસ્થિત અને નિયત છે કારણ આપણા વ્યાવહારિક પ્રયોજનો એનાથી સિદ્ધ થાય છે. એમ લાગે છે કે ગૌડપાદ જે વસ્તુ પર ભાર મૂકવા માગે છે, તે તો એ છે કે મનમાં અનુભવાતુ—અવ્યક્ત—જેમ આત્માની 'કલ્પના' છે, તેમ બહાર સ્થૂલ દેખાતુ, અનુભવાતુ જગત્ પણ આત્માની કલ્પના જ છે એટલે શ્રી વિધુશેખર अव्यवस्थित અને व्यवस्थित, અનિયત અને નિયત એવા ભેદ પર ભાર મૂકે છે તે બરાબર નથી ખરેખર તો સ્વપ્નદ્રષ્ટા પણ સૂક્ષ્મ અને સ્થૂળનો ભેદ એની સ્વપ્નસૃષ્ટિમાં જુએ જ છે તે જ પ્રમાણે જાગ્રતમાં પણ સ્થૂળ દશ્યોની સાથે સૂક્ષ્મ વિચાર કે ભાવની અનુભૂતિ પણ થાય છે. જાગ્રતની અપેક્ષાએ જ આપણે સ્વપ્નદશ્યને અવ્યવસ્થિત—અનિયમિત—કહીએ છીએ સ્વપ્નદ્રષ્ટાને એવુ કશુ લાગતુ નથી. શ્રી વિધુશેખર કહે છે—.. while the latter are imagined outside and fixed, for they serve our practical purposes. પણ જાગ્રતના પદાર્થો જાગૃત મનુષ્યને માટે પ્રયોજનવાળા લાગે છે તે જ પ્રમાણે સ્વપ્નદ્રષ્ટાને સ્વપ્નપદાર્થો પણ પ્રયોજનવાળા લાગે જ છે. અહીં આપણે માત્ર સ્થાન અને અવસ્થાની દૃષ્ટિએ જ વિચાર નહીં કરીને, एव कल्पयते प्रभुः પર વિશેષ ભાર મૂકી આત્મા અન્તશ્ચિત્ત દ્વારા વાસનારૂપે રહેલા સૂક્ષ્મ ભાવો કે પદાર્થોનુ વિવિધરૂપે કલ્પન—સર્જન—કરે છે અને બહિશ્ચિત્ત દ્વારા, સૂક્ષ્મમાથી સ્થૂલ રૂપે દેખાતા અનુભવી શકીએ એવા વિચારો, મનોરથો, ચિત્ત અને ઇન્દ્રિયો દ્વારા ગ્રહણ કરી શકીએ એવા સ્થૂલ લાગતા પદાર્થો—ની કલ્પના—સર્જન કરે છે. એમ સમજવુ વધુ યોગ્ય લાગે છે. ખરેખર તો સૂક્ષ્મ અને સ્થૂલ બે વચ્ચે કોઇ તાત્ત્વિક ભેદ જ નથી, બન્ને આત્માની કલ્પનો છે

चित्तकाला हि येऽन्तस्तु द्वयकालाश्च ये बहिः ।
कल्पिता एव ते सर्वे विशेषो नान्यहेतुकः ॥ १४ ॥

અનુવાદ:—જે આંતરિક પદાર્થો છે તે માત્ર ચિત્તની કલ્પનાના કાળ સુધી (ટકનારા) જ છે, અને જે બાહ્ય (પદાર્થો) છે તે બે કાળ સુધી રહેનારા છે. તે બધા કલ્પિત જ છે. (આંતરિક અને બાહ્ય એમ બે વચ્ચેના) વિશેષ-ભેદ-નું કોઈ બીજું કારણ નથી. (૧૪)

વિવરણ:—ઉપર જોયું તેમ ગૌડપાદને મન સ્વપ્નજગત્ અને જાગ્રત્ જગત્ વચ્ચે કોઈ ભેદ નથી બન્ને ચિત્તનાં જ સર્જનો છે, કહો કે કલ્પનામાત્ર છે તો સ્વાભાવિક પ્રશ્ન થાય છે કે ચિત્તની અંદર જ કલ્પાતા અને અનુભવાતા વિચારો કે ભાવો અને સ્વપ્નના પદાર્થોનું સર્જક ચિત્ત જ છે એ તો સમજ્યા, પણ ચિત્તથી બહાર જે પદાર્થો દેખાય છે તે ચિત્તની બહાર હોય એમ સ્પષ્ટ અનુભવાય છે તેનું શું? ચિત્તથી ભિન્ન આ જગત્‌ના સર્વ સ્થૂળ પદાર્થોનું અસ્તિત્વ હોય એમ લાગે છે, એટલું જ નહીં બાહ્ય પદાર્થોને અન્યોન્ય પણ સંબંધ હોય છે, કેવળ ચિત્ત સાથે જ સંબંધ હોય છે એમ નથી બહાર સ્થૂળ વિશ્વમાં દેખાતો એક પદાર્થ બીજા પદાર્થથી પરિચ્છિન્ન–મર્યાદિત–હોય છે. ચિત્તનિરપેક્ષ પણ તે પદાર્થનું અસ્તિત્વ હોય એમ લાગે છે, તેનું શું? કલ્પિત પદાર્થનું અસ્તિત્વ ત્યાં સુધી છે જ્યાં સુધી એની કલ્પના કરનાર ચિત્ત છે. મનની કલ્પના બંધ થઈ કે તરત તે કલ્પિત પદાર્થનું અસ્તિત્વ ટકતું નથી. મનની એ કલ્પનાના સમય જેટલું જ તે કલ્પિત પદાર્થનું આયુષ્ય છે, એટલે ચિત્તથી નિરાળું, સ્વતંત્ર એનું અસ્તિત્વ નથી પરંતુ આપણે અનુભવીએ છીએ કે જાગ્રત્‌માં દેખાતા પદાર્થો, મન એ વિશે વિચાર નહીં કરતું હોય ત્યારે પણ, અસ્તિત્વ ધરાવતા હોય છે એટલે કે જ્યાં સુધી મન એ પદાર્થોની કલ્પના કરે છે કે વિચારે છે તેટલા સમય સુધી જ એ પદાર્થોનું અસ્તિત્વ હોય છે એવું નથી એ ચિત્ત નહીં વિચારતું હોય તે સમયે પણ તે પદાર્થો તો હોય જ છે આમ ચિત્તનિરપેક્ષ પણ જાગ્રત્ વિશ્વના પદાર્થોનું અસ્તિત્વ છે આથી સ્વપ્નના આંતરિક પદાર્થો અસત્ય ખરા, પણ જાગ્રત્‌વિશ્વમાં બાહ્ય દેખાતા આ પદાર્થો કેવી રીતે અસત્ય કહેવાય?

આ પ્રશ્નનું નિરાકરણ આ કારિકામાં કરવામાં આવે છે પદાર્થો બે રીતે અનુભવાય છે. કેટલાક પદાર્થો चित्तकाल હોય છે चित्तकाल એટલે જ્યાં સુધી ચિત્ત પદાર્થની કલ્પના કરે ત્યાં સુધી જ પદાર્થ દેખાય કે અનુભવાય તેવા. ચિત્તની કલ્પના બંધ થઈ જાય એટલે પદાર્થનું અસ્તિત્વ રહેતું નથી. આમ આ પદાર્થો— દા. ત. સ્વપ્નના પદાર્થો–ચિત્તસાપેક્ષ છે ચિત્તની કલ્પનાનો કાલ તેટલો જ પદાર્થનો કાલ–આમ આ પદાર્થો ચિત્તકાલ તરીકે ઓળખી શકાય બીજા બાહ્ય વિશ્વમાં સ્થૂળ રૂપે દેખાતા પદાર્થો द्वयकाल છે બાહ્ય પદાર્થોને દ્રષ્ટા જુએ ત્યાં

સુધી દેખાય છે અને ચિત્તકાલ તો ખરા જ પણ દ્રષ્ટા જોતો બંધ થઈ જાય તો પણ તે પદાર્થ, ચિત્તનિરપેક્ષ પણ, અસ્તિત્વ ધરાવતો હોય છે, એવું આપણે જોઈએ છીએ શંકરાચાર્ય આ રીતે સમજાવે છે—'द्वयकालाश्च भेदकाला अन्योन्यपरिच्छेद्या । यथा गोदोहनमास्ते, यावदास्ते तावद्गां दोग्धि, यावद्गां दोग्धि तावदास्ते । तावानयमेतावान्स इति परस्परपरिच्छेद्य-परिच्छेदकत्वं बाह्यानां भेदानां ते द्वयकाला अन्तश्चित्तकाला बाह्याश्च द्वयकालाः कल्पिता एव ते सर्वे । न बाह्यो द्वयकालत्वविशेषः कल्पितत्व-व्यतिरेकेणान्यहेतुकः ।

સ્વપ્નપદાર્થો અને જાગ્રત્પદાર્થો બન્ને ચિત્ત વડે અનુભવાય છે, પણ જાગ્રત્ વિશ્વના પદાર્થો એકબીજાથી પણ મર્યાદિત રહે છે, પદાર્થ અને પદાર્થ વચ્ચે પણ સંબંધ હોય છે એટલે કે પદાર્થનું અસ્તિત્વ માત્ર ચિત્તસાપેક્ષ, ચિત્ત પૂરતું નથી, પણ અન્યપદાર્થાપેક્ષ, અન્ય પદાર્થ સાથે સંબંધ ધરાવતું પણ હોય છે 'ગાય દોહવાય ત્યાં સુધી તે બેસે છે એવું આપણે જોઈએ છીએ અને કહીએ છીએ એનો અર્થ એ કે જ્યાં સુધી તે બેસે છે ત્યાં સુધી ગાય દોહવાય છે, અને જ્યાં સુધી ગાય દોહવાય છે ત્યાં સુધી તે બેસે છે, આમ આ બન્નેનો કાળ પરસ્પર આધારિત છે આથી બાહ્ય સ્થૂલ પદાર્થોને द्वयकाल કહ્યા છે આંતરિક પદાર્થો ચિત્તકાલ છે, અને બાહ્ય પદાર્થો ચિત્તકાલ ઉપરાંત इन्द्रियकाल પણ છે એટલે પણ द्वयकाल તરીકે ઓળખવામાં આવે છે. ઇન્દ્રિયોની અનુભૂતિ થાય છે કે પદાર્થો બહાર અસ્તિત્વ ધરાવે છે, ઇન્દ્રિયો પદાર્થને બહાર જુએ છે, બહાર હોય એમ સાંભળે છે, બહાર હોય એમ સ્પર્શે અનુભવે છે વગેરે અહીં પ્રશ્ન એ થાય છે કે સ્વપ્નમાં પણ જોવાનું, સાંભળવાનું, સ્પર્શવાનું બને છે, અને ત્યારે પણ તે 'મનમાં જ અનુભવાય છે અને છતાં 'બહાર નહીં એવી પ્રતીતિ થતી નથી આમ સ્વપ્નની અનુભૂતિ પણ બાહ્ય અનુભવાતી હોય એમ જ લાગે છે. આથી શ્રી વિધુશેખર જ્યારે ग्राह्य અને ग्राहक એટલે દશ્ય અને દ્રષ્ટા જેવા બે ભાગ પાડી શકાય એવો અનુભવ થાય છે માટે બાહ્ય પદાર્થો द्वयकाल છે એમ સમજાવે છે, ત્યારે એ યોગ્ય નથી લાગતું, કારણ સ્વપ્નમાં પણ ગ્રાહ્ય અને ગ્રાહક હોય છે જેમાં ચિત્ત ગ્રાહક હોય છે અને સ્વપ્નદશ્ય ગ્રાહ્ય હોય છે એટલે चित्तकाल અને द्वयकाल વચ્ચે ભેદ રહેતો નથી ખરેખર તો અહીં ગૌડપાદ સ્વપ્નદશ્ય અને જાગ્રત્દશ્ય વચ્ચે કહેવાતો ભેદ આ રીતે વ્યક્ત કરતા હોય એમ લાગે છે. સ્વપ્નના પદાર્થો ચિત્તનો વ્યાપાર ચાલે તેટલા કાળ સુધી જ ટકે છે, જ્યારે જાગ્રત્ વિશ્વના પદાર્થો ચિત્ત ગ્રહણ કરે તે 'કાળે' તો હોય જ પણ ચિત્ત ન ગ્રહણ

કરતું હોય, તે 'કાળે' પણ અસ્તિત્વ ધરાવતા હોય છે, એમ લાગે છે. આથી એ 'द्वयकाल' ગણાય, પણ ગૌડપાદ સ્પષ્ટ અને યોગ્ય જ કહે છે કે આ બન્ને મનની કલ્પના જ છે 'ચિત્ત ન ગ્રહણ કરતું હોય ત્યારે પણ તે પદાર્થ ટકે છે' એ પણ વિચાર કરતા ચિત્તની એક 'કલ્પના' જ છે. કોઈ પદાર્થ ભૂતકાળમાં હતો અને આજે નથી, આજે છે ને ભવિષ્યમાં નહીં હશે, કે ભૂતકાળમાં હતો, આજે છે, અને ભવિષ્યમાં પણ હશે, એ સર્વ મનની 'કલ્પના' જ છે. 'સ્થળ' અને 'કાળ' બન્ને જ્યારે મનની કલ્પના છે તો પછી પદાર્થ ટૂંક સમય માટે અસ્તિત્વ ધરાવે છે માટે ખોટો અને લાંબા સમય માટે અસ્તિત્વ ધરાવે છે માટે ખરો એ માન્યતા ભૂલભરેલી છે. એટલે જ કહ્યું કે 'विशेषो नान्यहेतुकः' ચિત્તકાલ કે દ્વયકાલ એ વચ્ચે કોઈ તાત્ત્વિક ભેદ-વિશિષ્ટતા-નું કોઈ બીજું કારણ નથી. મન જ એ બન્નેનું કારણ-Cause, Originator-છે. નિખિલાનન્દ યોગ્ય જ નોંધે છે—That a thing exists independent of the perceiving mind is also an idea. That the world existed before I was born or will continue to exist after I die or that many things exist at persent of which I am not conscious-these are all mere ideas in my mind at the present time. Past, persent and future are nothing but ideas present in the mind at the moment

સ્પષ્ટ જ છે કે સમગ્ર વિશ્વના પદાર્થોનો અનુભવ ઇન્દ્રિયો દ્વારા મન જ કરે છે. મન જ એ પદાર્થ વિશે વિચારે છે હું નહીં હતો ત્યારે પણ આ પદાર્થ હતો, એટલે મારા સિવાય પણ આ પદાર્થનું અસ્તિત્વ છે-એ પણ મનના જ વિચારો છે. એક વ્યક્તિનું મન કોઈ પદાર્થને જોતું નહીં હોય, (આંખ નહીં, પણ મન જ દ્રષ્ટા છે તે ધ્યાનમાં રાખવું જોઈશે) અને તે જ સમયે બીજી વ્યક્તિનું મન તે પદાર્થ જોતું હોય એવું બને છે, ત્યારે શું તે બીજી વ્યક્તિના મનની કલ્પના એ તે પદાર્થ છે? દરેક પદાર્થ પ્રત્યેક વ્યક્તિના જુદા જુદા ચિત્તની કલ્પના હોય તો અનેક વ્યક્તિઓ એકી સાથે અને એક પછી એક પણ, એ જ પદાર્થને જુએ છે તો તે કેમ બને? આવા જટિલ પ્રશ્નો ઉપસ્થિત થઈ શકે એમ છે, પણ આ બધા પ્રશ્નો, અભિપ્રાયો અને નિર્ણયો પણ આખરે તો ચિત્તના જ આવિષ્કાર છે. ચિત્તની લીલાભૂમિમાં જ સીમિત છે. ભિન્ન ભિન્ન મનના અસ્તિત્વનો પ્રશ્ન પણ એક Cosmic Mind-વૈશ્વિક ચિત્તનો સ્વીકાર કરવાથી રહેતો નથી. एकमेव आत्मा વૈશ્વિક ચિત્તરૂપે સ્પંદનશીલ બને

છે કહો કે આત્માને જ બળે સ્પંદનશીલ હોય એમ લાગે છે-એટલે અનેક ચિત્તની કલ્પના જન્મે છે અને તે અનેક ચિત્ત અનેક પદાર્થની કલ્પના કરે છે. આમ આ સર્વની પાછળ વૈશ્વિક મન અને તેની પાછળ મૂળભૂત આત્મા જે Supreme Reality છે, તે છે

अव्यक्ता एव येऽन्तस्तु स्फुटा एव च ये बहिः ।
कल्पिता एव ते सर्वे विशेषस्त्विन्द्रियान्तरे ॥ १५ ॥

અનુવાદ.—જે મનની અંદર (માત્ર વિચાર કે કલ્પનારૂપે) છે, અવ્યકત છે તે અને જે બહાર વ્યકતરૂપ (દશ્યો, પદાર્થો) સ્પષ્ટ દેખાય છે તે બધા જ કલ્પિત છે, ભેદ માત્ર બીજી ઇન્દ્રિયોનો છે (જેના વડે બાહ્ય પદાર્થો ઓળખાય છે) (૧૫)

વિવરણ:—મનમાં ચાલતા સૂક્ષ્મ વિચારો અને કલ્પનાને રૂપ નથી, તે દશ્ય નથી અને બહાર દેખાતા સ્થૂલ પદાર્થો સ્પષ્ટ રીતે વ્યકત થયેલા છે, આકારવાળા છે, એ બે વચ્ચે ભેદ દેખાય છે, તેથી એકને (અવ્યકતને) કલ્પિત અને બીજાને (સ્ફુટને) સાચા માનવા આપણે પ્રેરાઇએ છીએ, પણ એ વચ્ચે ભેદ એટલો જ છે કે પહેલા અવ્યકત, કલ્પનાદિ ઇન્દ્રિયગ્રાહ્ય નથી, જ્યારે બીજા ઇન્દ્રિયગ્રાહ્ય છે પણ ઇન્દ્રિયગ્રાહ્ય હોવાથી તે સાચા ન કહી શકાય કારણ સ્વપ્નમાં પણ વિચાર, કલ્પના આદિનો અનુભવ થાય છે અને પદાર્થો દેખાય છે, સંભળાય પણ છે, છતાં તેને આપણે સ્વપ્નમાં હોવાથી ખોટા માનીએ છીએ. જાગ્રતમાં પદાર્થોને જે આંખ જુએ છે તે આંખ સ્વપ્નમાં બંધ હોય છે, તે આંખથી સ્વપ્નના પદાર્થો દેખાતા નથી પણ સ્વપ્નના પદાર્થને પણ મનની સૂક્ષ્મ ચક્ષુ-ઇન્દ્રિય જોતી હોય, મનની શ્રવણેન્દ્રિય સાંભળતી હોય એવું અનુભવીએ છીએ, તેથી સ્વપ્નની કલ્પના ખોટી અને સ્વપ્નનાં દશ્યો ખરાં એવું આપણે માનતા નથી. તેજ પ્રમાણે જાગ્રત્ વિશ્વમાં મન જે વિચાર અને કલ્પના કરે છે તે અસત્ય અને જે જાગ્રત્ શરીરની ઇન્દ્રિયો દ્વારા દેખાય છે, સંભળાય છે તે સત્ય, એમ માનીએ છીએ તે ભૂલ છે, ભેદ માત્ર ઇન્દ્રિયોનો જ છે. જેમ સ્વપ્નમાં ઇન્દ્રિયોનો ભેદ સ્વપ્નદશ્યને સાચું ઠેરવતો નથી તેમ જાગ્રતમાં પણ ઇન્દ્રિયોના ભેદને કોઇ મહત્ત્વ ન આપી શકાય

ગૌડપાદ 'इन्द्रियान्तरे' શબ્દ વાપરે છે એટલે-એમ લાગે છે કે સ્વપ્નમાં મન જે કાંઈ જુએ છે સાંભળે છે, તેથી સ્વપ્નલોકનું મન જ સૂક્ષ્મ-અસ્થૂલ-ચક્ષુ કે શ્રવણેન્દ્રિયનું કામ કરે છે, એને સ્વપ્નમાં અસ્થૂલ ઇન્દ્રિયોનો વ્યાપાર

હોવાનું આપણે માનીએ, અને જાગ્રતમાં इन्द्रियान्तर, બીજી ઇન્દ્રિય, બીજા પ્રકારની સ્થૂલ ઇન્દ્રિય હોય છે, એવા ભેદ ગૌડપાદ બતાવવવા માંગતા હોય એમ લાગે છે. સ્વપ્નજગતમા સ્વપ્નની અસ્થૂલ, આંતર ઇન્દ્રિયો દ્વારા મન જે અનુભવે છે તે જ પ્રમાણે, જાગ્રતવિશ્વમા મન સ્થૂલ, બાહ્ય ઇન્દ્રિયો દ્વારા અનુભવે છે બન્નેમાં અનુભૂતિ સાધારણ (Common) છે એટલે ઇન્દ્રિયભેદને લીધે બાહ્ય જગતના વ્યક્ત પદાર્થો સાચાં ઠરતાં નથી આમ આંતર અને બાહ્ય કલ્પના અને પદાર્થો, બધું જ કલ્પિત છે.

શ્રી આર ડી. કરમારકર કહે છે – इन्द्रियान्तर may mean other इन्द्रियs (बाह्य as opposed to मनस् which is अन्तरिन्द्रिय) or the difference or distance due to the intervention of इन्द्रियs between मनस् and the objects of perception

As opposed to मनस—એમ લેતા બાહ્ય પદાર્થ કેવળ ઇન્દ્રિયોદ્વારા જ ગ્રહણ કરાય છે, અને એની સાથે મનનો સબધ નથી એવો અર્થ થશે, અને એ બરાબર નથી, કારણ સ્થૂલ ઇન્દ્રિયો તો ઉપકરણ જ છે, ગ્રહણ કરનાર તો મન જ છે, એટલે મન અને સ્થૂલ ઇન્દ્રિયોનો ભેદ સમજવા કરતાં સ્વપ્નમાં કે દિવાસ્વપ્નમાં, કલ્પનામાં મન જે સૂક્ષ્મ ઇન્દ્રિયો દ્વારા જુએ છે, સાંભળે છે, તે અને બાહ્ય જગતમાં સ્થૂલ ઇન્દ્રિયો-આંખ-કાન દ્વારા જે દેખાય છે, સભળાય છે એમ બે વચ્ચેનો, આંતર ઇન્દ્રિય અને બહિરિન્દ્રિયોનો ભેદ સમજવાથી વિશેષ સ્પષ્ટ થશે એમ મને લાગે છે अन्तरिन्द्रिय તરીકે મન તો અવ્યક્ત અને વ્યક્ત એમ બન્ને પ્રકારની સૃષ્ટિમા છે જ અને તે બન્નેમાં મૂળ આધાર તરીકે જ છે, એટલે જ તો બન્ને સરખા કલ્પિત છે આનદગિરિ આ રીતે સમજાવે છે. ये मनस्यन्तर्भावनाह्स्पष्टत्वादस्फुटा ये च मनसो बहिरुपलभ्यमाना स्फुटा भवन्ति ते सर्वे मन स्पन्दनमात्रत्वेन कल्पिता । मिथ्यैवान्तर्बहिरिन्द्रियभेदनिमित्त स्फुटत्वास्फुटत्वविशेष ।

जीवं कल्पयते पूर्वं ततो भावान्पृथग्विधान् ।
बाह्यानाध्यात्मिकांश्चैव यथाविद्यस्तथा स्मृतिः ॥ (१६)

અનુવાદ:—(પરમાત્મા) સૌથી પહેલા જીવની કલ્પના કરે છે-પછી જુદા જુદા બાહ્ય અને આંતરિક ભાવો-પદાર્થો-ની કલ્પના કરે છે. જેવા જ્ઞાનવાળો (જીવ) હોય છે તેવી સ્મૃતિવાળા તે બને છે. (૧૬)

વિવરણ:—આંતરિક (subjective) ભાવો–પદાર્થો–(चित्तकाल) અને બાહ્ય સ્થૂલ (objective) પદાર્થો (द्वयकाल) એમ બે પ્રકારના ભાવોની વાત થઈ છે. આંતરિક અને બાહ્ય પદાર્થો વચ્ચે કારણ અને કાર્યના સંબંધની કલ્પના કરવામાં આવે છે તે કલ્પના કેવી રીતે થાય છે એ પ્રશ્ન અહીં વિચારવામાં આવ્યો છે આત્મા પોતાની માયા દ્વારા જીવની કલ્પના કરે છે; એટલે કે જીવનું અસ્તિત્વ પણ સાચું નથી, વિતથ છે. જીવ જ કાર્ય–કારણની કલ્પના કરનારો છે. જેમ રજ્જુમાં સર્પની કલ્પના કરવામાં આવે છે તેવી જ રીતે આ જીવની કલ્પના એનો આરોપ શુદ્ધ આત્મા પર કરવામાં આવે છે. અને પછી આંતરિક અને બાહ્ય ભાવો, પદાર્થો કલ્પવામાં આવે છે. કલ્પિત જીવો અનેક આંતરબાહ્ય પદાર્થોની કલ્પના કરે છે, તે પદાર્થના જ્ઞાનવાળા થાય છે. 'હું ભૂખ્યો છું', 'હું તૃપ્ત છું' 'હું દુઃખી છું' 'હું સુખી છું', એવી અનુભૂતિવાળો તે બને છે. એક વખતનું જ્ઞાન, અનુભૂતિ તે બીજી વખતે સ્મૃતિ થાય છે. આમ જ્ઞાન (Cognition) અને સ્મૃતિ (Memory) ની શૃંખલા ચાલુ થાય છે. આ જ્ઞાન અને સ્મૃતિના પ્રથમ ઉદ્‌ગમ સુધી તાર્કિક રીતે જઈ શકાતું નથી. એનો કોઈ મૂળ સ્રોત પકડી શકાતો નથી કારણ કે જીવ અને તેનું એ જ્ઞાન કલ્પિત છે, વિતથ છે. એટલે જ એનું કોઈ સાચું મૂળ–સ્રોત–નથી. જો હોત તો જીવ કલ્પિત ન ગણાત, તેનું 'જ્ઞાન' અને પરિણામે તેની 'સ્મૃતિ' પણ સાચી ગણાત. પણ જીવ અને તેણે કલ્પેલા પદાર્થો અને કાર્યકારણસંબંધો સર્વ મિથ્યા છે, એટલે એના ઉદ્‌ભવની, કારણ–કાર્યની ચર્ચામાં ગૌડપાદ ઝાઝું ઊતરતા નથી, કારણ એ તો મૃગજળના ઝરણાનું મૂળ શોધવા જેવું છે. ઝરણું નહીં પણ રણ જ વાસ્તવ છે, તેમ જીવ નહીં પણ આત્મા જ એકમાત્ર પરમ વાસ્તવ (Supreme Reality) છે. આત્માની જીવકલ્પના અને પછી ઉત્તરોત્તર કલ્પનાની હારમાળા તે આ સમગ્ર કલ્પિત પ્રપંચ, કલ્પિત જીવ, કલ્પિત વિજ્ઞાન, અને કલ્પિત સ્મૃતિની શૃંખલાને શંકરાચાર્ય આ કારિકાના ભાષ્યમાં આ રીતે સમજાવે છે:—जीव हेतुफलात्मकम् अहं करोमि मम सुखदुःखे इत्येव- लक्षणम्, अनेवलक्षण एव शुद्ध आत्मनि रज्जाविव सर्पं कल्पयते पूर्वम् । ततस्तादर्थ्येन क्रियाकारकफलभेदेन प्राणादीन्नानाविधान्भावान्बाह्यानाध्या- त्मिकांश्चैव कल्पयते ।। तत्रकल्पनायां को हेतुरित्युच्यते । योऽसौ स्वयं कल्पितो जीवः सर्वकल्पनायामधिकृतः स यथाविद्यः, यादृशी विद्या विज्ञानमस्येति यथाविद्य', तथाविधैव स्मृतिस्तस्येति तथा स्मृतिर्भवति स इति । अतो हेतुकल्पना–विज्ञानात्फलविज्ञान ततो हेतुफलस्मृतिस्ततस्तद्विज्ञान तदर्थक्रियाकारकतत्फलभेदविज्ञानानि तेभ्यस्तत्स्मृतस्तत्स्मृतेश्च पुनस्तद्वि- ज्ञानानीत्येवं बाह्यानाध्यात्मिकांश्चेतरेतरनिमित्तनैमित्तिकभावेनानेकधा कल्पयते ।

એક વખત જીવને જ કલ્પિત માન્યો એટલે પછી આતરબાહ્ય ભાવ-પદાર્થ—અનુભૂતિ, સ્મૃતિ સર્વ કલ્પિત જ ઠરે છે અને પરમ સત્ય, જો એક જ હોય તો તે જીવતુ જેના પર આરોપણ (Superimposition) થયુ છે તે આત્મા-બ્રહ્મ-જ હોઇ શકે એ સ્પષ્ટ જ છે

अनिश्चिता यथा रज्जुरन्धकारे विकल्पिता ।
सर्पधारादिभिर्भावैस्तद्वदात्मा विकल्पितः ॥ १७ ॥

અનુવાદ:—(સાચા રૂપનો) નિશ્ચય નહીં થયેલુ દોરડુ જેમ અધારામા સાપ કે પાણીની ધારા વગેરે (જુદા) રૂપે વિકલ્પાય છે, તે જ પ્રમાણે આત્મા પણ (અન્ય રૂપે-જીવ રૂપે) કલ્પાય છે. (૧૭)

વિવરણ:—જીવ એ કલ્પિત છે એમ ઉપર જણાવ્યુ અહીં જીવની કલ્પના કેવી રીતે થાય છે અને તેનુ કારણ-હેતુ—શુ છે તે કહેવામાં આવ્યુ છે આછા અધકારમાં રજ્જુને સાપ માનવામા આવે છે ત્યારે રજ્જુના સ્વરૂપની બાબતમાં સૌથી પ્રથમ 'અનિશ્ચય' થાય છે 'અનિશ્ચિતા શબ્દ ધ્યાનમા રાખવાનો છે એ શબ્દ સૂચવે છે કે રજ્જુના સાચા સ્વરૂપના 'અનિર્ણય'ને કારણે જ રજ્જુના મૂળ સ્વરૂપથી તદ્દન જુદા એવા સાપની કલ્પના કરવામાં આવે છે અને રજ્જુ એ સાપ જ છે એમ માનવામાં આવે છે, અને એને કારણે કોઈ ભય પામે છે, ભાગે છે, કોઈ બીકણ પ્રકૃતિનો નબળા હૃદયનો બેભાન થઈ જાય સાપ અડ્યો જ એમ કોઇને લાગે અને તે વ્યક્તિ અત્યત નિર્બળ મનનો હોય તો એની શકાથી મૃત્યુ પણ પામે આ સર્વ મિથ્યા પ્રવૃત્તિ અને પ્રક્રિયા મૂળ વસ્તુ(રજ્જુ)ના સાચા સ્વરૂપના અજ્ઞાનને કારણે થઇ એક કલ્પિત સાપ અનેક મિથ્યા પ્રવૃત્તિઓનુ કારણ બને છે તેમ આત્માના મૂળ સ્વરૂપના અજ્ઞાનને કારણે આત્માને જીવ માની લેવાય છે અને પછી કલ્પિત જીવને કારણે અનેક કલ્પિત પદાર્થો અને મિથ્યા પ્રવૃત્તિઓથી ભરપૂર સસાર શરૂ થઈ જાય છે આમ આ સર્વનુ મૂળ હેતુ અજ્ઞાન છે જે પ્રથમ જીવની કલ્પનાનો જનક છે

પ્રો વિધુશેખર આ કારિકાના ભાષાન્તરમાં કૌંસમાં (Atma=Jiva) એમ જણાવે છે તે બરાબર નથી સૌ પ્રથમ તો અજ્ઞાનને કારણે આત્મા જ જીવરૂપે છે અને જીવકલ્પના પછીની સર્વ કલ્પનાનુ મૂળ છે પછીની અઢારમી કારિકામાં અજ્ઞાન દૂર થતાં 'આત્મવિનિશ્ચય' થઇ જાય છે એમ સ્પષ્ટ કહ્યુ છે એને જીવ

એટલે આત્મા એવો અર્થ અનાવશ્યક છે, કારણ કે તત્ત્વદર્શનનો હેતુ જીવનું સ્વરૂપ સમજવાનો નહીં પણ આત્મસ્વરૂપ સમજવાનો છે.

> निश्चितायां यथा रज्ज्वां विकल्पो विनिवर्तते ।
> रज्जुरेवेति चाद्वैतं तद्वदात्मविनिश्चयः ॥ १८ ॥

અનુવાદ :—જેમ દોરડીની બાબતમાં (સાચો) નિશ્ચય થતાં, (સાપ, જલધારા જેવા) વિકલ્પો દૂર થાય છે અને માત્ર દોરડી જ છે અને બીજું-દ્વૈત-નથી (એમ પ્રતીતિ થાય છે) તેજ પ્રમાણે આત્મસ્વરૂપનો નિશ્ચય થાય છે. (૧૮)

વિવરણ :—ઉપર અનિશ્ચયનું કારણ અજ્ઞાન કહ્યું. સાચા જ્ઞાનથી અનિશ્ચય દૂર થાય અને સાપ વગેરેની ભ્રાન્તિ ટળી જાય અને રજ્જુનું મૂળ સ્વરૂપ સમજાય, તે જ પ્રમાણે અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ થતા, જીવકલ્પનાનિવૃત્તિ અને તેને પરિણામે પ્રપંચનિવૃત્તિ થાય અને એટલે શુદ્ધ દ્વૈતવિહીન એવું આત્મસ્વરૂપ જ રહે. આત્મનિશ્ચય એટલે જ આત્મસાક્ષાત્કાર અને તે અજ્ઞાનનિવૃત્તિથી જ થાય આત્મનિશ્ચયના ઉદ્‌ગારો ઉપનિષદોમાં આ રહ્યા :— 'आत्मैवेद सर्वम् ।' (છાન્દોગ્ય ઉપ. ૭–૨૫–૨), 'अपूर्वमनपरमनन्तरमबाह्यम् ।' (બૃ. ઉપ. ૨–૫–૧૯), 'स बाह्याभ्यान्तरो ह्यजः ।' (मुण्डकोपनिषद् ૨–૧–૨).

> प्राणादिभिरनन्तैश्च भावैरेतैर्विकल्पितः ।
> मायैषा तस्य देवस्य यया संमोहितः स्वयम् ॥ १९ ॥

અનુવાદ :—પ્રાણ વગેરે આ બધા અનંત ભાવોથી જે વિવિધ રીતે કલ્પાયો છે તે દેવની (પ્રકાશમય આત્માની) આ માયા છે જેના વડે એ પોતે જ સંમોહિત થયો છે! (૧૯)

વિવરણ :—આત્મા જ પ્રાણ વગેરે વિવિધ ભાવો-પદાર્થો-રૂપે વિકલ્પિત થયો છે એટલે કે આત્માને જ પ્રાણ માનવામાં આવે છે, આત્માને જ મન માનવામાં આવે છે, પદાર્થ માનવામાં આવે છે સમગ્ર સૃષ્ટિની કલ્પનાનું આરોપણ આ એકમેવ આત્મા પર થયેલું છે તો એ કોના દ્વારા થાય છે? તો કહે છે કે તે આત્મદેવની એ માયા છે જે આ બધા વિકલ્પો ઉત્પન્ન કરે છે માયાની અનંત અને અદ્‌ભુત વિકલ્પો ઉત્પન્ન કરવાની એવી તો ગજબની શક્તિ છે કે કારિકાકાર કહે છે—यया (मायया) संमोहितः स्वयम् (आत्मा)। શું આત્મા પણ માયાના ખરેખર મોહમાં જ છે? તો પછી એ આત્માને

માયાના સંમોહમાંથી અન્ય કોણ દૂર કરી શકે? અને તો પછી આત્મા આ સંમોહમાંથી કદી મુક્ત થઈ શકે જ નહીં! અને એટલે જ શંકરાચાર્ય આ કારિકાના ભાષ્યમાં સ્પષ્ટ કહે છે કે તાત્ત્વિક રીતે જ્ઞાનસ્વરૂપ આત્મા માયથી સાચી રીતે મોહિત થતો જ નથી, પણ તે પણ જાણે કે સંમોહિત થયો હોય એમ લાગે છે! જુઓ શાં. ભા—यथा मायाविना विहिता माया गगनमतिविमलं कुसुमितं सपलाशैस्तरुभिराकीर्णमिव करोति तथेयमपि देवस्य माया ययाऽयं स्वयमपि मोहित इव मोहितो भवति। 'मम माया दुरत्यया' (गीता–७–१४) इत्युक्तम्। ખરેખર ગૌડપાદે પણ માયાનો પાર પામવો કઠિન છે તે વ્યક્ત કરવા જ 'तया संमोहित स्वयम्' લખ્યુ છે જાણે કે માયિન્—જાદુગર–જ પોતાની માયા-જાદુ-ના મોહમાં પડ્યો છે!

હવે પછીની કારિકાઓમાં મૂળ તત્ત્વ વિશેની અનેક વિકલ્પનાઓનો ઉલ્લેખ કર્યો છે

प्राण इति प्राणविदो भूतानीति च तद्विद. ।
गुणा इति गुणविदस्तत्त्वानीति च तद्विदः ॥ २० ॥

અનુવાદ :—(પરમ તત્ત્વ એ) પ્રાણ છે એમ પ્રાણવિદો (માને છે), ભૂતો (પૃથ્વી, પાણી વગેરે) છે એમ ભૂતજ્ઞો, ગુણો છે એમ ગુણ જાણનારા અને તત્ત્વો છે એમ તત્ત્વજ્ઞો માને છે. (૨૦)

વિવરણ :—આગલી કારિકામાં 'પ્રાણાદિ' ભાવોની કલ્પનાનું આરોપણ આત્મા પર કરવામાં આવે છે એમ કહ્યુ છે હવે જુદા જુદા વિચારકો પોતાની રીતે પરમ તત્ત્વ કે મૂળ તત્ત્વો વિશે શુ વિચારે છે તે અહીં જણાવવામાં આવ્યુ છે વીસમીથી અઠ્ઠાવીસમી સુધીની કારિકાઓમાં તે સમયે પ્રવર્તમાન વિચાર કે માન્યતાની યાદી આપવામાં આવી છે આ બધા મતોમાં સુવિકસિત દર્શન પ્રણાલીનો ઉલ્લેખ નથી કેટલાક તો લૌકિક માન્યતા પ્રમાણેના જ વિચારોનો નિર્દેશ થયો છે. ક્યાંક ગંભીર તત્ત્વશોધની દૃષ્ટિના, તો ક્યાંક લૌકિક વ્યવહારની દૃષ્ટિના એમ વિભિન્ન મતોની નામાવલિ આપવામાં આવી છે. પોતપોતાની મર્યાદા પ્રમાણે જુદા જુદા લોકો કયા તત્ત્વ કે તત્ત્વોને પ્રાધાન્ય આપે છે તે જોઈ શકાય છે આ મતાવલિઓ ખરેખર તો મૂળ તત્ત્વ જે આત્મા છે તેની વિવિધરૂપે તે તે દૃષ્ટિબિંદુ અને બૌદ્ધિક કક્ષાએથી કરેલી કલ્પના જ છે એમ કહેવાનો ગૌડપાદનો પ્રયત્ન છે વેદો-ઉપનિષદોમાં પણ આપણે આત્માને અમુક

કક્ષાએ અન્ન, તો અમુક કક્ષાએ પ્રાણ દ્વારા ઓળખાવવામાં આવેલો જોઈએ છીએ. સાધકની પોતાની કક્ષાની મર્યાદા પ્રમાણે તત્ત્વનું સ્વરૂપ સમજાય છે. અને એટલે જ અંતે 'નેતિ' 'નેતિ' એમ નિષેધાત્મક વાક્યો વડે જ સાધકના ચિત્તથી નિરપેક્ષ આત્માના મૂળ સ્વરૂપ–Absolute Nature–નો નિર્દેશ કર્યો છે

કેટલાક પ્રાણને જ સર્વનું કારણ ગણે છે, તે જ આદ્ય તત્ત્વ છે એમ માને છે. આગમ પ્રકરણની છઠ્ઠી કારિકામાં સૃષ્ટિરચના વિશેના વિવિધ મતોનો ઉલ્લેખ છે તેમાં શરૂઆતમાં જ सर्वं जनयति प्राण ...। એમ કહ્યું જ છે. ઉપનિષદમાં પણ પ્રાણને આત્માનો પર્યાયવાચક ગણીને વિધાનો કરાયા છે. જુઓ—अथ खलु प्राण एव प्रज्ञात्मेद शरीरं परिगृह्योत्थापयति, स एष प्राण एव प्रज्ञात्मानन्दोऽजरोऽमृत । (कौषीतकि उपनिषद् १–११–४–५) प्राणे सर्वं प्रतिष्ठितम् । (छान्दोग्योपनिषद्) જો કે ઉપનિષદોમાં તો પરમ તત્ત્વ વિશેના સ્થૂલ અને લૌકિક ખ્યાલો-અભિપ્રાયોથી માંડીને निर्गुण ब्रह्म સુધીનાં વિધાનો મળે છે. પ્રાણવાદિન્ વિશે આનન્દગિરિ જણાવે છે–प्राणो हिरण्यगर्भस्तदस्येश्वरो वा स जगतो हेतुरिति प्राणविदो हिरण्यगर्भाद्या वैशेषिकादयश्च कल्पयन्ति। આમ વૈશેષિકો અને હિરણ્યગર્ભના ઉપાસકોને આનન્દગિરિ પ્રાણવાદીઓમાં મૂકે છે

ભૂતવિદ્ પૃથ્વી–પાણી–તેજ વગેરે ભૂતોને મહત્ત્વ આપે છે. સૃષ્ટિ પંચમહાભૂતોમાંથી ઉત્પન્ન થઈ છે એ મત જાણીતો છે. ત્રિવૃત્કરણ, પંચીકરણ દ્વારા સૃષ્ટિની ઉત્પત્તિ સમજાવવાનો પ્રયત્ન થયો છે. ભૂતવાદીઓ મૂળ ચાર કે પાંચ સ્થૂલ તત્ત્વોને જ માને છે. ચાર્વાક વાદીઓ કેવળ પ્રત્યક્ષને જ પ્રમાણ માને છે અને એટલે તેઓ પૃથ્વી, પાણી, તેજ અને વાયુને જ મૂળ ચાર ભૂતો માને છે જેમાંથી ભૌતિક જગત્ ઉત્પન્ન થયુ છે. આકાશને તેઓ પાંચમા તત્ત્વ તરીકે સ્વીકારતા નથી. જીવ કે પ્રાણના સ્વતંત્ર અસ્તિત્વમાં તેઓ માનતા નથી ભૂતોના રાસાયણિક સંયોજનમાંથી જ ચૈતન્ય ઉત્પન્ન થાય છે એમ તેઓ–લોકાયતિકો– માને છે.

ગુણવાદીઓ ગુણોને પ્રાધાન્ય આપે છે અહીં સાંખ્યદર્શનનો ઉલ્લેખ છે. સાંખ્યમત પ્રમાણે બધુ મળી ૨૫ તત્ત્વો છે પુરુષ (૧) અકર્તા છે, પણ સચેતન છે. પ્રકૃતિ (૨) નિષ્ક્રિય છે, અચેતન છે, તેમાં સત્ત્વ, રજસ્ અને તમસ્ એવા ત્રણ ગુણોની સામ્યાવસ્થા છે. પુરુષના અસ્તિત્વને કારણે, ચૈતન્યની અસરને કારણે પ્રકૃતિમાં વિક્ષોભ થાય છે, ગુણોની સમતુલા ખોરવાઈ જાય છે અને પછી મહત્(૩) અને અહંકાર (૪) ઉત્પન્ન થાય છે અહંકારમાંથી મન (૫), પંચજ્ઞાનેન્દ્રિય (૬–૧૦), પંચકર્મેન્દ્રિય (૧૧–૧૫)

અને પંચતન્માત્રા (૧૬–૨૦) પ્રગટે છે. પંચતન્માત્રાંમાંથી પંચભૂતો (૨૧ થી ૨૫) થાય છે જેનાથી ભૌતિક સૃષ્ટિના પદાર્થો બન્યા છે. પ્રકૃતિનો ત્રણ ગુણો સામ્યાવસ્થામાં રહ્યા હોત તો સૃષ્ટિનું સર્જન ન થયું હોત. એટલે આ ગુણોને કારણે જ સૃષ્ટિ છે એમ માનવામાં આવે છે. સત્ત્વ (શુક્લ); રજસ્ (લોહિત) અને તમસ્ (કૃષ્ણ) એમ ત્રિરંગી ત્રિગુણની ગૂંથણી એટલે જ આ સંકુલ સભર સંસારપટ !

તત્ત્વવિદ્ એટલે શૈવો એમ આનન્દગિરિ જણાવે છે. જુઓ—आत्माऽविद्या शिव इति संक्षेपतस्त्रीणि तत्त्वानि सर्वजगत्प्रवर्तकानीति शैवा मन्यन्ते तदपि कल्पनामात्रम् । आत्मनो भिन्नत्वे शिवस्य घटादितुल्यत्वप्रसङ्गादभिन्नत्वे तत्त्वानां त्रित्वव्याघातादित्यर्थः । શૈવો આત્મા, અવિદ્યા અને શિવ એમ ત્રણ તત્ત્વોને માને છે, તે પણ ખરેખર તો એકમાત્ર આત્માની ત્રણ રૂપે કરેલી કલ્પના જ છે.

पादा इति पादविदो विषया इति तद्विदः ।
लोका इति लोकविदो देवा इति च तद्विदः ॥ २१ ॥

અનુવાદ :—(પરમ તત્ત્વ એ) પાદો (અંશો કે વિભાગો) છે એમ પાદવિદો માને છે, વિષયો છે એમ વિષયજ્ઞ માને છે, લોકો છે એમ લોકવેત્તા, દેવો છે એમ દેવવાદીઓ માને છે. (૨૧)

વિવરણ :—અહીં પાદવિદ્ દ્વારા ગૌડપાદ શાનો ઉલ્લેખ કરે છે તે સ્પષ્ટ નથી. ઉપનિષદોમાં આત્માના પાદની ચર્ચા કરવામાં આવી છે. ઉપાસકની કક્ષા પ્રમાણે આત્માના સંપૂર્ણ નિષ્કલ–અખંડ રૂપનો ખ્યાલ ન આવે એમ લાગે ત્યારે અવસ્થા કે અંશમાં આત્માને વિભાજિત કરીને સમજાવવાના પ્રયત્નો થયા છે. જ્ઞાન આપવા માટેની આ 'અરુન્ધતીદર્શન–ન્યાય'ની પદ્ધતિ જાણીતી છે. સપ્તર્ષિના તારાઓમાંથી ઉપરથી છઠ્ઠા–અગસ્ત્ય–ના તારાની પાસે ખૂબ જ ઝીણો તારો તે અરુન્ધતી છે. સૂક્ષ્મ હોવાથી તે એકદમ સહેલાઇથી દેખાતો નથી એટલે બતાવનાર જોનારનું ધ્યાન સપ્તર્ષિ પર કેન્દ્રિત કરે, પછી ક્રમશઃ છઠ્ઠા તારા અગસ્ત્ય પર કેન્દ્રિત કરે અને ત્યાં દૃષ્ટિ સ્થિર થઇ કે પછી સૂક્ષ્મ એવા અરુન્ધતીનું દર્શન કરાવે. પણ જે સપ્તર્ષિને કે અગસ્ત્યના તારાને જ અરુન્ધતી માને છે તેઓ ટૂંકી દૃષ્ટિના છે. એટલે જે ખરેખર વ્યવહાર ખાતર સમજાવેલા આત્માના પાદ–અંશ–ને જ આત્મા માને છે, તેઓ પણ પરમ તત્ત્વનાં જ્ઞાનથી દૂર છે.) આનન્દગિરિ સમજાવે છે :—एकस्याऽऽत्मनो

विश्वादयः पादाः सर्वव्यवहारहेतवो भवन्तीत्यपि सकल्पनामात्रम् । निरशस्यात्मनोऽशभेदानुपपत्तेरित्याह । આમ આનંદગિરિ વિશ્વ, તૈજસ–જેવા ચતુષ્પાદ આત્માનો ઉલ્લેખ અહીં સમજે છે. પ્રો. આર. ડી. કરમારકર આનંદગિરિના આ ઉલ્લેખ વિશે કહે છે તે નોંધવા જેવું છે—

This is not likely as Gauḍapāda himself has dilated upon them in Prakaraṇa I though with the ultimate object of establishing अद्वैत and would not of his own accord include himself among the पादविद्s.

જો કે મને એમ લાગે છે કે જો ગૌડપાદને માણ્ડૂક્યોપનિષદ્‌ના આત્માના ચાર પાદ જ અહીં અભિપ્રેત હોય તો પણ એ પોતે पादविद् ગણાઈ જાય એવું માનવાને કારણ નથી, કારણ કે આગમ પ્રકરણમાં ॐ ની ઉપાસનાની ચર્ચા કરતાં, अ (विश्व), उ (तैजस) અને म् (प्राज्ञ) થી પર રહેલા અમાત્ર–તુરીય–ને જ તેઓ પરમ સત્ય (Supreme truth) તરીકે માને છે એમ સ્પષ્ટ નિર્દેશ કર્યો છે, એટલે જેઓ તુરીયથી નિમ્ન એવા વિશ્વ, તૈજસ કે પ્રાજ્ઞના ઉપાસકો છે તેને पादविद् ગણી શકાય. અહીં એક વસ્તુ સતત ખ્યાલમાં રાખવા જેવી એ છે કે પાદ એટલે અંશ કે અવસ્થા એ અર્થ માત્ર પ્રથમ ત્રણ પાદ વિશ્વ, તૈજસ, અને પ્રાજ્ઞને જ લાગુ પડે છે, કેમ કે તુરીય તો અંશ કે અવસ્થાના અર્થમાં 'પાદ' નથી જ, એ તો સંપૂર્ણ નિષ્કલ, અખંડ બ્રહ્મ જ છે. વ્યવહારને ખાતર જ અહીં પાદનો ઉપયોગ થયો છે. ખરેખર તો ચાર પાદ એ ઉપાસકની તત્ત્વયાત્રાનાં ચાર પગથિયાં છે. ચોથું અંતિમ છે, પરમોચ્ચ છે, જ્યાંથી ઊંચે જવાપણું રહેતું જ નથી. એટલે એ પાદ–પગથિયું–નથી પણ આધ્યાત્મિક સત્યનું ઉચ્ચતમ શૃંગ છે અને એનાથી સહેજ પણ ઓછું, ઊતરતું, નિમ્ન ગૌડપાદની તત્ત્વશોધને કબૂલ નથી. એટલે ગૌડપાદ આત્માને 'પાદ'માં વિભાજિત સમજતા 'પાદવિદો'ને પણ જો આત્માની સાચી સમજ નહીં ધરાવનારામાં ગણતા હોય તો તે સર્વથા ઉચિત જ છે. છાન્દોગ્ય ઉપનિષદ્(૩. ૫–૫–૮)માં વૃષભે સત્યકામને प्रकाशवान्, अनन्तवान्, ज्योतिष्मान् અને आयतनवान् એવા આત્માના ચાર પાદનો ઉપદેશ આપ્યો છે. આ ચાર પાદોમાં પણ માણ્ડૂક્યોપનિષદ્‌માં જણાવેલ ચાર પાદની જેમ સ્થૂળમાંથી સૂક્ષ્મ તરફની ગતિ વર્તાય છે. જો કે માણ્ડૂક્યોપનિષદ્‌નો અભિગમ વિશેષ તત્ત્વાભિમુખ છે.

विषयविद् એટલે જેઓ ગ્રંથ, '૩૫, ૨૫૨' જેવા વિષયોને જ પ્રાધાન્ય આપે છે તેઓ ઇન્દ્રિયોના યથેચ્છ વિહારમાં માને છે. આનંદગિરિ અહીં કામ-સૂત્રકાર વાત્સાયનને વિષયવિદ્ તરીકે ઓળખાવે છે. ઇન્દ્રિયોના સર્વ વિષયેચ્છાને તૃપ્ત કરવી, આનંદોપભોગ કરવો એ જ મહત્ત્વનું છે એમ જે કોઈ માને તે સૌ વિષયવિદ્ કહી શકાય. અહીં 'વિષયવિદ્' મા 'વિદ્'નો ભાવ 'જાણનાર' કરતાં 'માણનાર' લેવો જોઈએ.

लोकविद् એટલે સ્વર્ગાદિ અનેક લોક-ભુવન-ને માનનાર. અહીં પૌરાણિક માન્યતાઓનો નિર્દેશ છે. भूः, भुवः અને स्वः એમ ત્રણ લોકને માનનારા એવો આનન્દગિરિ અર્થ કરે છે અને તે 'પૌરાણિકો' છે એમ કહે છે. उपनिषद्-ब्रह्म-योगिन् 'લોકવિદ્'ને 'भूगोलविद्' તરીકે ઓળખાવે છે. પુરાણોમાં અનેક 'લોક'ની કલ્પના કરવામાં આવી છે અને તે લોકને પ્રાપ્ત કરવા માટેના તપ તથા અનુષ્ઠાનની વાત પણ કહેવામાં આવી છે. શ્રી કરમારકર કહે છે—It is better to understand by लोक्s, the various abodes on the देवयान path, rather than भूः भुवः and स्वः as stated by Anandagiri Very few would choose भू. and भुवः for their goal

देवविद. એટલે જુદા જુદા દેવોની ઉપાસનાને મહત્ત્વ આપનારા. ઋગ્વેદ આદિ વેદોમાં ઇન્દ્ર, અગ્નિ, વરુણ વગેરે દેવોની સ્તુતિઓ છે. તે દેવોના વિશિષ્ટ લોક-સ્થાન-ની માન્યતા પણ પછીથી થઈ છે, દા. ત. વરુણલોક વગેરે. ઋગ્વેદની દેવોની માન્યતામાંથી છેક ઉપનિષદોના અદ્વિતીય બ્રહ્મ સુધીનો વિકાસ થયો છે એટલે જેઓ ભિન્ન ભિન્ન દેવોના અસ્તિત્વ, તેની ઉપાસના અને તેના ફળને માનનારા છે તેઓ પરમ તત્ત્વ વિશેના પ્રારંભિક ખ્યાલમાં જ હજી અટવાય છે. ઇન્દ્ર વગેરે દેવો સૃષ્ટિસંચાલનનું કાર્ય કરે છે એમ દેવોપાસકો માને છે આનંદગિરિ કહે છે કે દેવવિદો વેદના 'देवताकाण्ड'(જુઓ 'निरुक्त' અધ્યાય-૭)ને અનુસરનારા છે.

वेदा इति वेदविदो यज्ञा इति च तद्विदः ।
भोक्तेति च भोक्तृविदो भोज्यमिति च तद्विदः ॥ २२ ॥

અનુવાદ :—(મુખ્ય તત્ત્વ) વેદો છે એમ વેદવિદો અને યજ્ઞો છે એમ યાજ્ઞિકો માને છે; ભોક્તાને જાણનારા ભોક્તાને, અને ભોજ્યને જાણનારા ભોજ્યને પ્રધાન ગણે છે. (૨૨)

વિવરણ :—વેદવિદો વેદપાઠીઓ છે, જેઓ ચાર વેદને અપૌરુષેય માને છે, અલૌકિક માને છે પણ આનંદગિરિ કહે છે તેમ લૌકિક વર્ણો અને ઉચ્ચારોનો જ ઉપયોગ વેદમાં થયો છે; તેથી તે અલૌકિક નથી. ભારતીય દર્શનોના ઇતિહાસમાં વેદ–વેદાંતનું અત્યંત મહત્ત્વ છે. વેદો પરમ–પુરુષના નિઃશ્વસિત છે એવી માન્યતાને લીધે વેદોનું મહત્ત્વ ઓછું બતાવવું એ ખાસ કરીને તે-કાળમાં સાહસ ગણાય. આનંદગિરિ વેદોની મર્યાદા સમજાવતાં જણાવે છે–ऋग्वेदादयो वेदाश्चत्वारस्तत्त्वानीति पाठका वदन्ति । तदपि कल्पनामात्रम् । न हि वेदा लौकिकवर्णव्यतिरिक्ता दृश्यन्ते । क्रमवतामेव वर्णानां वेदशब्दवाच्यत्वाङ्गीकारात् । क्रमश्चोच्चारणोपलब्ध्योरन्यतरगतो वर्णेष्वारोप्यते । तथा च तथाविधक्रमवतां वर्णानामारोपितरूपेण वेदशब्दवाच्यत्वात्कुतो वेदानां परमार्थतेत्याह ।

બૌધાયન વગેરે યાજ્ઞિકો જ્યોતિષ્ટોમાદિ યજ્ઞોને પ્રાધાન્ય આપે છે એમ આનંદગિરિ જણાવે છે. બ્રાહ્મણગ્રન્થોમાં યજ્ઞને ખૂબ જ મહત્ત્વ આપવામાં આવ્યું છે યજ્ઞને જ સર્વ કાંઈ માનનારા પણ ભમણામાં છે એમ કહેવાનો આશય છે. ભગવદ્ગીતામાં યજ્ઞ વિશે વિચાર થયો છે. પણ ત્યાં આપણને યાજ્ઞિકોની યજ્ઞની માન્યતા કરતાં ઉચ્ચ સ્તરે થયેલી યજ્ઞવિચારણાનો પરિચય થાય છે. જુઓ—

ब्रह्मार्पणं ब्रह्म हविर्ब्रह्माग्नौ ब्रह्मणा हुतम् ।
ब्रह्मैव तेन गन्तव्यं ब्रह्मकर्मसमाधिना ॥
(ભગવદ્ગીતા ૪–૨૪.)

ભોક્તૃવિદ્ એટલે આત્માને જે માત્ર ભોક્તા–ઉપભોગ કરનાર–જ માને છે તેઓ સંસારની અનેકવિધ પ્રવૃત્તિઓ દ્વારા જે ઉપભોગ કરે છે, આનંદ પામે છે, તે 'ભોક્તૃ' જ પરમતત્ત્વ છે, તેથી આત્માને ભોક્તા તરીકે જ ઓળખે છે. આનંદગિરિ भोक्तैव आत्मा, न कर्तेति सांख्याः । એમ કહે છે. એટલે અહીં પણ ભોક્તૃવિદ્ તરીકે સાંખ્યવાદીઓનો જ ઉલ્લેખ છે એમ થાય. પણ ગૌડપાદ કદાચ અહીં સાંખ્યદર્શન જ નહીં પણ આત્મા એ સર્વમાં રહેલો ભોક્તા છે એવી સામાન્ય માન્યતાનો નિર્દેશ કરવા માગતા હશે 'ભોક્તા' પછી 'ભોજ્ય'નો ઉલ્લેખ કર્યો છે, એટલે એમ લાગે છે કે ગૌડપાદ કોઈ દર્શનવિશેષનો નહીં પણ લૌકિક માન્યતા જેને મહત્ત્વ આપે છે તેનો, કાંઈક હળવે ભાવે, નિર્દેશ કરે છે ભોજ્યવિદ્–સાંસારિક ઉપભોગના પદાર્થોના મહિમામાં માનનારા. अन्नं ब्रह्म એટલું માનીને અટકી જનારા મિષ્ટાન્ન વગેરે ભોજ્ય પદાર્થોને જ મહત્ત્વ આપીને અન્નથી જ હૃષ્ટપુષ્ટ થનારા સૌ કોઈ ભોજ્યવિદ્ કહેવાય. આનંદગિરિ પણ

અહીં હળવાશથી કહ્યું છે—सूपकारास्तु भोज्यं वस्त्विति प्रतिजानते । तदपि न। मधुरादिरसव्यञ्जनादेस्तदैवान्यथात्वदर्शनादेकरूप्यासंभवादित्याह।

સૂપકાર–રસોઇયા–ને મન ભોજ્ય વસ્તુનો જ મહિમા વિશેષ હોય એ સમજી શકાય એમ છે. પરમ તત્ત્વ વિશેની વિવિધ કલ્પના કરનારાંમાં સૂપકાર–રસોઇયા–ને પણ સ્થાન મળ્યું! જો કે વ્યવહારજગતનો પ્રાણપ્રશ્ન તો ભોજ્યપદાર્થ જ છે, એટલે તત્ત્વજ્ઞાન પણ એને કેવી રીતે પોતાની ચર્ચામાંથી બાકાત રાખી શકે?

सूक्ष्मं इति सूक्ष्मविदः स्थूलं इति च तद्विदः ।
मूर्तं इति मूर्तविदोऽमूर्तं इति च तद्विदः ॥ २३ ॥

અનુવાદ:—(મુખ્ય તત્ત્વ) સૂક્ષ્મ છે એમ સૂક્ષ્મવિદ્, સ્થૂલ છે એમ સ્થૂલવિદ્, મૂર્ત છે એમ મૂર્તવિદ્ અને અમૂર્ત છે એમ અમૂર્તવિદ્ માને છે.

વિવરણ:—સૂક્ષ્મવિદ્–એટલે મૂલતત્ત્વને 'સૂક્ષ્મ' માનનાર. સૂક્ષ્મ એટલે અણુ એવો અર્થ લઇએ તો અહીં વૈશેષિકોનો નિર્દેશ છે એમ કહી શકાય. જગતની ઉત્પત્તિ અણુઓમાંથી થઈ છે એમ વૈશેષિકો માને છે. પ્રો. વિધુશેખર કહે છે—"सूक्ष्मविद्s are those who hold that the dimension of Ātman is like that of an Atom (अणु). Accordingly, they would refer to all the Vaiṣṇava teachers, such as Rāmānuja, Nimbārka, Madhva and Vallabha. પ્રો. વિધુશેખરનું આ અર્થઘટન સંદર્ભની બહારનું છે કારણ વૈષ્ણવ આચાર્યો જીવને અણુ માને છે. જ્યારે અહીં તો મૂળ પરમ તત્ત્વ વિશેના વિભિન્ન મતોનો ઉલ્લેખ છે. વૈષ્ણવ આચાર્યો કાંઇ જીવને મૂલ–પરમ–તત્ત્વ કે જગત્કારણ નથી માનતા! પ્રો. આર. ડી. કરમારકરે પ્રો. વિધુશેખર ભટ્ટાચાર્યને યોગ્ય જ રદિયો આપ્યો છે—This is quite improbable, for these Vaiṣṇava teachers regard the individual as atomic, not the परमात्मन्. Here the question is about the ideas about the Highest or the जगत्कारण and not about the individual soul. આનંદગિરિ પણ કહે છે—आत्मा सूक्ष्मोऽणुपरिमाणः स्यादिति केचित् । અને તે જ યોગ્ય લાગે છે.

સ્થૂલવિદ્—એટલે મૂળ તત્ત્વ કોઈ સ્થૂલ પદાર્થ છે એમ માનનારા એવો અર્થ થઈ શકે અહીં સ્થૂલ શરીર તે જ 'હું' છું એવું સ્વાભાવિકપણે લાગે છે એટલે સ્થૂલ શરીર તે જ 'આત્મા' છે-એમ માનનારા-ચાર્વાક-લોકાયતિક-નો અહીં ઉલ્લેખ છે એવું આનન્દગિરિ માને છે : स्थूलो देहोऽहम्प्रत्ययादात्मेति लोकायतभेद. ।

મૂર્તવિદ્—જગતનું આદિ કારણ એ કોઈ મૂર્ત-વ્યક્ત-ઇન્દ્રિયગમ્ય વસ્તુ છે એમ જેઓ માને છે તે મૂર્તવાદી ઈશ્વરને સાકાર માનનારાને પણ મૂર્તવાદી ગણી શકાય ઈશ્વર મૂર્ત સ્વરૂપે અવતાર ધારણ કરે છે એવી અવતારવાદમાં માન્યતા ધરાવનારા પણ મૂર્તવાદી ગણાય પાંચરાત્ર-સંપ્રદાય કે શૈવ આગમોને માનનાર आगमिको ઈશ્વરને ચક્રસુદર્શનધારી કે ત્રિશૂલધારી માને છે, એને તે પરમતત્ત્વનું સાચું સ્વરૂપ છે એમ માને છે એટલે અહીં ઉપર જણાવેલા આગમિકો (શૈવો અને વિષ્ણુવો)નો નિર્દેશ છે એમ આનન્દગિરિ માને છે.

અમૂર્તવિદ્—જગતનો પ્રભવ કોઈ અમૂર્ત તત્ત્વમાંથી થયો છે એવું માનનાર એવો અર્થ થઇ શકે અમૂર્ત એટલે જે ઇન્દ્રિયગમ્ય નથી, આકારહીન છે તે એટલે અમૂર્તવાદીઓ નિરાકાર તત્ત્વને માનનારા હોવા જોઈએ. પ્રશ્ન એ થાય કે ગૌડપાદ પણ પરમતત્ત્વને મૂર્ત નહીં પણ અમૂર્ત જ માને છે. તો પછી વિવિધ વાદોમા અમૂર્તવાદીનો ઉલ્લેખ કેમ ? बृहदारण्यकोपनिषद्‌મા બ્રહ્મના મૂર્ત અને અમૂર્ત સ્વરૂપના થયેલા ઉલ્લેખ વિશે પ્રૌ. વિધુશેખર ભટ્ટાચાર્ય આપણું ધ્યાન ખેચે છે જુઓ—द्वे वाव ब्रह्मणो रूपे मूर्तं चैवामूर्तं च । बृ. उप २-३-२. ગૌડપાદને ઉપનિષદ્‌મા કહેલા અમૂર્ત બ્રહ્મ વિરુદ્ધ કહેવાનું ન હોય એમ વિચારીને આનન્દગિરિ અમૂર્તવિદ્‌મા શૂન્યવાદી બૌદ્ધોનું સૂચન જુએ છે, પરંતુ તે અર્થઘટન પણ સ્વાભાવિક લાગતું નથી. જુઓ આનન્દગિરિ–अमूर्तं सर्वकारणं-यो गि स्वभाव परमार्थ इति शून्यवादिनस्तदपि कल्पनामात्रम् । શ્રી આર ડી. કરમારકર જણાવે છે—It is more likely that the अमूर्तविद्s are some theorists who deny the existence of a personal god in a concrete form

કદાચ ગૌડપાદ એમ કહેવા માંગતા હશે કે જેઓ ઈશ્વરને મૂર્ત જ સમજી સાકારોપાસનામાં માને છે તે, અને ઈશ્વર મૂર્ત થઈ શકે જ નહીં એમ માની જેઓ સાકારોપાસનાનો વિરોધ કરે છે, એ બંનેની કલ્પનામાં

મર્યાદા છે. મૂર્ત અને અમૂર્ત એ બને આખરે તો આપણી મર્યાદિત કલ્પનાના જ ભાવો છે. ખરેખર તો વૈખરીની એ મર્યાદા છે કે 'નેતિ' 'નેતિ' કહેવુ પડે છે

काल इति कालविदो दिश इति च तद्विदः ।
वादा इति वादविदो भुवनानीति तद्विदः ॥ २४ ॥

અનુવાદ :—કાલવિદો (મૂલ તત્ત્વ) કાલ છે એમ માને છે, દિશાઓ જાણનારા દિશાને; વાદવેત્તા વાદને અને ભુવનોને માનનાર ભુવનને (પરમ પદાર્થ) માને છે. (૨૪)

વિવરણ.—कालविद -કાળ-Time-ને જ મહત્ત્વ આપનારા. ભૂત, વર્તમાન અને ભવિષ્ય એમ કાલના ત્રણ વિભાગમાં જ બધુ સીમિત છે, અને એવા આ 'काल'ની વિભાવના (Conception of time)ને પૂર્ણપણે પામી લેવાથી પરમ સત્ય પમાય છે, કાલ એ જ જગત્નુ પ્રભવકારણ છે આવી કોઇ માન્યતા ધરાવતા વર્ગને માટે कालविद् શબ્દ વાપર્યો હશે એમ લાગે છે. આનંદગિરિ કહે છે તેમ જ્યોતિષશાસ્ત્રી (Astronomers) કાલને જ પ્રાધાન્ય આપે છે, એટલે એનો પણ ઉલ્લેખ અહીં હોઇ શકે શુભ-અશુભ ઘટનાનુ કારણ કાળ, ચોઘડિયાં છે એમ જ્યોતિષશાસ્ત્રીઓ માને છે. 'કાલ' નો મહિમા અન્યત્ર પણ ગવાયો છે ગીતામાં ભગવાન્ પોતાની જાતને काल' સ્વરૂપે ઓળખાવે છે

दिग्विद —દિશાના જાણકાર આનંદગિરિ કહે છે—स्वरोदयविदस्तु दिशः परमार्था इत्याहु । સ્વરોદયશાસ્ત્રીઓ અમુક દિશામાંથી આવતા અમુક પક્ષીના અવાજો શુભસૂચક છે કે અશુભસૂચક છે એમ માને છે અને તેમાં દિશાને કારણભૂત ગણે છે. પણ આ અર્થ લેતાં પરમતત્ત્વ કે જગતના કારણ વિશેના અભિપ્રાયોમાં આનો સમાવેશ થઇ શકે એમ નથી એટલુ સાચુ કે ગૌડપાદ માત્ર વિવિધ દાર્શનિકોના જ અભિપ્રાયની યાદી અહીં આપે છે ઉપરાંત વ્યવહારજગતમાં પણ જુદા જુદા લોકો શાને વિશેષ મહત્ત્વ આપે છે એ પણ જણાવે છે, અને સૂચવે છે કે આ બધામાં મનુષ્ય પોતપોતાની કક્ષા અને આવશ્યકતા પ્રમાણે તે તે વસ્તુને સર્વોચ્ચ મહત્ત્વ આપે છે એટલે એમાં કોઇ ગભીર દાર્શનિક દૃષ્ટિ નથી ઉપર જેમ કાલવિદ્નો ઉલ્લેખ છે તેમ અહીં દિગ્વિદ્નો. काल એટલે Time અને દિક્નો Space એટલે સ્થળ કે અવકાશ એવો અર્થ લઇએ તો જગતના સર્વ વ્યવહારો સ્થળ અને કાળની વિભાવનાને બળે ચાલે છે, આથી સમજાવી શકાય છે કે

कालविद् કાલ–Time–ને, તેા दिग्विद् दिक्–Space–ને પરમાર્થ માને છે એવેા. અર્થ થઇ શકે. वादविद्–વાદમાં નિપુણ, વાદવેત્તા–Dialecticians–વાદને મહત્ત્વ આપે છે અહીં પણ મુશ્કેલી છે, કારણ તાર્કિકેા વાદને પરમતત્ત્વને જાણવાનું બૌદ્ધિક સાધન માને છે, પણ સાધ્ય માનતા નથી. वादे वादे जायते तत्त्वबोधः એવું તેા બ્રહ્મને જ પરમતત્ત્વ માનનારા પણ માને. દા. ત. શ્રીહર્ષનેા खडनखडखाद्य નામનેા ગ્રંથ તાર્કિકતાથી સભર છે, પણ ગ્રંથ બ્રહ્મતત્ત્વનું નિરૂપણ કરતેા વેદાંતનેા ગ્રંથ છે. શ્રી નિખિલાનન્દ આ રીતે અનુવાદ કરે છેઃ— Those versed in disputation call it the problem in dispute.

શ્રી આનંદગિરિ તેા વાદવિદ્‌નેા જુદેા જ અર્થ આપે છે; અને એ વાદવિદેાની માન્યતાનું જે રીતે ખંડન કરે છે તેની નેાંધ લેવી રસપ્રદ થઈ પડે એમ છે જુએ—धातुवादो मन्त्रवादश्चेत्यादयो वादा वस्तुभूता भवन्तीति केचित्। तदपि कल्पनामात्रम्। ताम्रादिस्वभावे स्थिते नष्टे च कनकादिस्वभावासम्भवात्। मन्त्रवादेऽपि कालदष्टो न जीवति अकालदष्टः स्वयमेवोत्थास्यतीत्यभ्युपगमाद्व्यामोहमात्रमित्याह। આમ આનંદગિરિ અહીં તાંબામાંથી સેાનું બનાવનારા કિમિયાગરેા અને જાદુગરેાની વિદ્યાનેા ઉલ્લેખ જુએ છે. ગૌડપાદને આ અર્થ અભિપ્રેત નહીં જ હેાય એમ હું માનું છું.

भुवनविद्—ચૌદ ભુવનેામાં માનનાર (પૌરાણિકેા). આનન્દગિરિના મતે આ ભુવનકેાશવિદેા છે જેએા આખા વિશ્વને ચૌદ ભુવનમાં વહેંચાયલું માને છે. તે ભુવનેા આ પ્રમાણે છે भूः, भुवः, स्वः, महः, जन, तप અને सत्यम्–આ સાત ઉચ્ચ ભુવનેા છે, બીજા સાત–अतल, वितल, सुतल, रसातल, तलातल, महातल અને पाताल–આ નિમ્ન ભુવનેા ગણાય છે.

मन इति मनोविदो बुद्धिरिति च तद्विदः।
चित्तमिति चित्तविदो धर्माधर्मौ च तद्विदः॥ २५॥

અનુવાદ:—મનેાવિદેા (તેને) મન, બુદ્ધિ જાણનાર (તેને) બુદ્ધિ, ચિત્તને જાણનાર (તેને) ચિત્ત અને ધર્મ અને અધર્મને માનનાર (તેને) ધર્મ અને અધર્મ રૂપે સમજે છે. (૨૫)

વિવરણ :—मनोविद्—જેએા મનને જ આત્મા માને છે તેએા. આનન્દગિરિ જણાવે છે—मन एवाऽत्मेति लोकायतभेद.। લેાકાયતિકેાનેા એક સમ્પ્રદાય મનને આત્મા માને છે. સુખદુઃખનું કારણ મન જ છે એવી સાધારણ

સમજ છે જ. આધ્યાત્મિક તત્ત્વની શોધમાં જેઓ મન સુધી આવી અટકી જાય છે અને મનને જ પરમાત્મા માને છે તેનો અહીં ઉલ્લેખ હોય એમ લાગે છે. ઉપનિષદમાં પણ અમુક દશાએ મનને બ્રહ્મ તરીકે ઓળખાવવામાં આવ્યું છે— मनो ब्रह्म इत्युपासीत । જો કે ઉપનિષદમાં પરબ્રહ્મને પામવાના વાણી અને મનના પ્રયત્નોની વિફલતા સચોટ રીતે જણાવાઈ છે—यतो वाचो निवर्तन्ते अप्राप्य मनसा सह ।

बुद्धिविद्—અહીં બુદ્ધિને જ આત્મા માનનારા બૌદ્ધોનો નિર્દેશ છે. આનંદગિરિને અનુસરીને નિખિલાનન્દ બુદ્ધિ–Intellect–ને માનનાર બૌદ્ધોની ભૂલ આ રીતે સમજાવે છે—This is also wrong view of the Reality, as the functionings of Buddhi disappear at the time of deep sleep. Further Buddhi is also an object cognised by the perceiver.

चित्तविदः—ચિત્ત–વિજ્ઞાન–એ જ સર્વનું જનક છે એમ યોગાચાર કે વિજ્ઞાનવાદી બૌદ્ધો માને છે. નિખિલાનંદ કહે છે—Chitta is an aspect of mind which has no particular external form. સરખાવો: चित्तमेव बाह्याकारशून्यं विज्ञानम् । (આનંદગિરિ)

અહીં પ્રો. કરમાકર કહે છે તે વિચારણીય છે: The Bauddhas use मनस्, बुद्धि and चित्त as synonymous terms often. It is quite clear that Gauḍapāda, who condemns all these theorists, could not have been himself a Buddhist. It is significant that Prof. Vidhuśekhar has no remarks to offer on this point.

धर्माधर्मविदः—ધર્મ–પુણ્ય–અને અધર્મ–પાપ–ને વિશેષ મહત્વ આપનારા પૂર્વમીમાંસકોનો અહીં સ્પષ્ટ નિર્દેશ છે. પૂર્વમીમાંસકો ઈશ્વરનો વિચાર કરતા નથી, પણ શાસ્ત્રોક્ત ધર્મ અને શાસ્ત્રનિષિદ્ધ અધર્મનું આચરણ અને જ્ઞાન એ જ પરમાર્થ છે એમ માને છે. તેમને મતે ઈશ્વર નહીં, પણ ધર્મ–અધર્મ નિર્ણાયક તત્ત્વો છે. (धर्माधर्मौ विधिनिषेधचोदनागम्यौ परमार्थाविति मीमांसकाः । આનંદગિરિ)

पञ्चविंशक इत्येके षड्विंश इति चापरे ।
एकत्रिंशक इत्याहुरनन्त इति चापरे ॥ २६ ॥

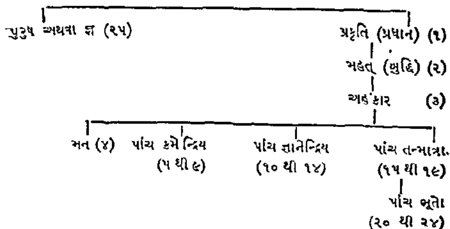
અનુવાદ :—કેટલાક પચ્ચીસ તત્ત્વોને, બીજા કેટલાક છવ્વીસને, કેટલાક એકત્રીસને તો વળી બીજા કેટલાક અનંત તત્ત્વોને માને છે. (૨૬)

વિવરણ :—પઞ્ચવિંશક:—સાંખ્યદર્શન પ્રમાણે ૨૫ તત્ત્વો છે. કારિકામાં 'ગુણા इति गुणविदः'માં પણ સાંખ્યસિદ્ધાંતનો ઉલ્લેખ થયો છે. સાંખ્યમતના ૨૫ તત્ત્વો વિશે સાંખ્યકારિકા જણાવે છે :—

मूलप्रकृतिरविकृतिर्महदाद्याः प्रकृतिविकृतयः सप्त ।
षोडशकस्तु विकारो न प्रकृतिर्न विकृतिः पुरुषः ॥ (સાં.કા. ૩)

મૂળ પ્રકૃતિ અવિકૃત છે, મહત્ વગેરે સાત (મહત્, અહંકાર અને પંચ તન્માત્રા) પ્રકૃતિ અને વિકૃતિ છે, સોળ (મન, પાંચ જ્ઞાનેન્દ્રિય, પાંચ કર્મેન્દ્રિય, અને પાંચ ભૂતો) વિકારો છે, પુરુષ નથી પ્રકૃતિ કે નથી વિકૃતિ.

૨૫ તત્ત્વો આ પ્રમાણે છે :—



આમાં પુરુષ (જ્ઞ) ચેતન છે, નિષ્ક્રિય છે. તે કશામાંથી ઉત્પન્ન થયો નથી, કે પોતે સક્રિય બની કશું ઉત્પન્ન કરતો નથી. પ્રકૃતિ કશામાંથી ઉત્પન્ન નથી થઈ, પણ એ સૃષ્ટિનું મૂળકારણ છે પુરુષ નિષ્ક્રિય છે છતાં તેનું અસ્તિત્વ પ્રકૃતિમાં સામ્યાવસ્થામાં રહેલા ત્રણ ગુણો(સત્ત્વ, રજસ્ અને તમસ્)ની સમતુલાનો

ભંગ કરવામાં નિમિત્ત બને છે,[1] અને પછી મહત્‌થી માંડીને પાંચ ભૂતો સુધીનાં તત્ત્વોની પ્રક્રિયા શરૂ થાય છે. સમગ્ર પ્રપંચની ઉત્પત્તિમાં આ પચ્ચીસ તત્ત્વો જ મહત્ત્વ ધરાવે છે એમ સાંખ્યવાદીઓ માને છે

षड्विंशकः :—સાંખ્યના ઉપર્યુક્ત પચ્ચીસ તત્ત્વોમાં યોગદર્શન ઈશ્વરને છવ્વીસમા તત્ત્વ તરીકે ઉમેરે છે. પતંજલિના અનુયાયીઓનો અહીં ઉલ્લેખ છે. (पातञ्जलाः पुनरीश्वरमधिकं पश्यन्तः षड्‌विंशतिपदार्थां इति कल्पयन्ति। આનન્દગિરિ)

एकत्रिंशक. :—આનંદગિરિના મતે અહીં પાશુપતમતનો નિર્દેશ છે. આ મત સાંખ્યના પચ્ચીસ તત્ત્વો ઉપરાંત (૨૬) રાગ (૨૭) અવિદ્યા, (૨૮) નિયતિ, (૨૯) કાલ, (૩૦) કલા અને (૩૧) માયાનો ઉમેરો કરે છે. પાશુપતમાં બધું મળીને ૩૬ તત્ત્વોની માન્યતા છે. ઉપરના એકત્રીસમા (૩૨) શિવ, (૩૩) શક્તિ, (૩૪) સદાશિવ, (૩૫) ઇશ્વર અને (૩૬) વિદ્યા ઉમેરાયા છે પ્રો. વિધુશેખરના મતે છવ્વીસથી ત્રીસ (રાગથી કલા) સુધીનાં તત્ત્વો માયાની વિભૂતિ છે એટલે જુદા ન ગણાય એટલે બધું મળી એકત્રીસની સંખ્યા થઈ જાય. ખરેખર તો ગૌડપાદના સમયમાં પ્રવર્તમાન અનેક વિભિન્ન મતવાદીઓ જુદી જુદી સંખ્યામાં મૂલ તત્ત્વો ગણાવતા હશે એટલે આ પાશુપત કે કોઈ ચોક્કસ સંપ્રદાયનો જ મત છે એમ આપણે નક્કી કરી શકીએ નહીં. શૈવો આ બધા તત્ત્વોને મુખ્ય ત્રણ–પતિ, પશુ અને પાશ–માં સમાવી લે છે આ જ ત્રણને આનંદગિરિ શિવ, આત્મા અને અવિદ્યા તરીકે ઓળખાવે છે છતાં પ્રો. કરમારકર ગીતાના ક્ષેત્રક્ષેત્રજ્ઞયોગ (અધ્યાય ૧૩)ના પાંચમા અને છઠ્ઠા શ્લોકમાં જણાવેલાં એકત્રીસ તત્ત્વોનો અહીં ઉલ્લેખ છે એમ માને છે. પ્રો કરમારકર કહે છે—*We think that all the above views are wrong and Gauḍapāda is here merely referring to the passage in the Gītā (XIII 5-6).*

महाभूतान्यहङ्कारो बुद्धिरव्यक्तमेव च ।
इन्द्रियाणि दशैकं च पञ्च चेन्द्रियगोचराः ॥

इच्छा द्वेषः सुखं दुःखं संघातश्चेतना धृतिः ।
एतत्क्षेत्रं समासेन सविकारमुदाहृतम् ॥

The total 31 is thus made up,

महाभूतs	5
अहकार, बुद्धि & अव्यक्त	3
इन्द्रियs (5 कर्मेन्द्रियs, 5 ज्ञानेन्द्रियs and मनस्)	11
इन्द्रियगोचरs (रूप, रस, गन्ध, स्पर्श and शब्द)	5
इच्छा, द्वेष, सुख, दुःख, सघात, चेतना and धृति	7
	31

એકત્રીસ તત્ત્વોનો સરવાળો તો બરાબર થયો છે, પણ અહીં એ નોંધવુ મને આવશ્યક લાગે છે કે ગીતામા ક્ષેત્ર એટલે શુ તે સમજાવવાનો પ્રયત્ન થયો છે, આ એકત્રીસ તત્ત્વના સમુદાયને સવિકાર ક્ષેત્ર કહેલુ છે, આ પરમતત્ત્વો નથી, ક્ષેત્રના એકત્રીસ તત્ત્વો છે પણ મૂલતત્ત્વ ક્ષેત્રજ્ઞ–પરમેશ્વર–નો આમા સમાવેશ થતો નથી. તેને સમાવીએ તો બત્રીસ તત્ત્વો થઇ જાય. ઉપર જે સાખ્યના પચ્ચીસ તત્ત્વોનો ઉલ્લેખ છે તેમા સાખ્યમત પ્રમાણેના બધા જ તત્ત્વોનો સમાવેશ થઇ ગયો છે વળી ગીતામા એકત્રીસ તત્ત્વોમાં માનનાર કોઈ મતવિશેષનો ઉલ્લેખ નથી એટલે ગૌડપાદ અહીં ગીતાનો જ ઉલ્લેખ કરે છે એમ ચોક્કસપણે કેવી રીતે કહી શકાય? આથી પ્રો કરમારકરનુ અર્થઘટન મને પ્રતીતિજનક લાગતુ નથી.

अनन्त–કેટલાક લોકો અનત તત્ત્વોમા માને છે. ગૌડપાદ અહીં ૨૫, ૨૬, ૩૧ એમ જુદાં જુદાં તત્ત્વોને માનનારાનો ઉલ્લેખ કરી આ સખ્યાને અસખ્ય અનતતત્ત્વો સુધી લઈ જનારા મતવાદીઓ પણ હોઇ શકે એ વાત પર જ આપણુ ધ્યાન દોરે છે ખરેખર તો પરમતત્ત્વના સ્વરૂપ વિશેનુ અજ્ઞાન જ 'एकमेव'ને અનેક તત્ત્વો તરીકે જોવા પ્રેરે છે, એ મુદ્દા પર ગૌડપાદ ભાર મૂકવા માગે છે.

लोकाँल्लोकविदा प्राहुराश्रमा इति तद्विदः ।
स्त्रीपुंनपुंसकं लैङ्गाः परापरमथापरे ॥ २७ ॥

અનુવાદ :–લોકને જાણનારા લોકોને (મહત્ત્વ આપે છે), આશ્રમને માનનાર આશ્રમ (મહત્ત્વના છે એમ માને છે), વૈયાકરણો સ્ત્રી પુરુષ અને નપુંસક જાતિને (મહત્ત્વ આપે છે) અને બીજા પર અને અપર(બ્રહ્મ)ને માને છે. (૨૭)

વિવરણ:—लोकविद्—એકવીસમી કારિકામાં લોકવિદ્દનો ઉલ્લેખ છે તે જો પૌરાણિકો વિશે હોય તો અહીં લોકને–સમાજને–મહત્ત્વ આપનારા વ્યવહારવિદોનો

ઉલ્લેખ હોઈ શકે. એકત્રીસમી કારિકામાં 'लोका लोकविदः' છે જ્યારે અહીં 'लोकान् लोकविदः' છે અસ્પષ્ટતા તો છે જ. લૌકિકો–સામાજિકો–ને મન લોકોનું રંજન એ જ મહત્ત્વની વસ્તુ છે એવો આનંદગિરિ અર્થ કરે છે. આ કાંઈ દાર્શનિક દૃષ્ટિબિંદુ નથી. પ્રો. કરમારકર આ રીતે સમજાવે છે—These are the democrats who look at the world from a practical point of view, and are not interested in metaphysics The greatest good of the greatest number is their motto, and लोकसंग्रह their forte શ્રી કરમારકર અહીં લોકશાહીની આધુનિક સમજ અને લોકસંગ્રહનો અર્થ લોકવિદ્‌માં જુએ છે તે મને બરાબર લાગતો નથી.

आश्रमविदः–ब्रह्मचर्य, गृहस्थ, वानप्रस्थ અને संन्यास એમ ચાર આશ્રમોને જ પ્રાધાન્ય આપનારા. દક્ષ વગેરે આશ્રમવિદો આશ્રમધર્મને મહત્ત્વ આપે છે એમ આનંદગિરિ જણાવે છે. 'Probably they are the writers on religious laws (धर्मशास्त्रकारs)', એમ પ્રો. વિધુશેખર કહે છે તે બરાબર લાગે છે.

लैङ्गाः—स्त्रीलिङ्ग, पुलिङ्ग અને नपुसकलिङ्ग એમ ત્રણ જાતિઓ દ્વારા સર્વ સમજાય છે એમ જાતિ–लिङ्ग પર ભાર મૂકનારા પાણિનિ વગેરે વૈયાકરણોનો અહીં ઉલ્લેખ છે. પ્રો. કરમારકર लैङ्गा નો બીજો અર્થ પણ વિચારે છે, અને તે એ કે આ સર્વ જાતીય આવેગમાંથી ઉત્પન્ન થયું છે તેથી જાતીયતા–Sex–ના તત્ત્વને મહત્ત્વ આપનારા તે 'लैङ्गा.' હોઈ શકે. પ્રો. કરમારકરની નોંધ આ પ્રમાણે છે:—Perhaps the remote ancestors of modern Freudists are meant here, those who regard the highest तत्त्व as nothing but the sex–urge which animates the world. These can take their stand upon passages like—

असत्यमप्रतिष्ठं ते जगदाहुरनीश्वरम् ।
अपरस्परसंभूतं किमन्यत् कामहैतुकम् ॥ Gita XII-8

by interpreting the same to suit their own views'

ગીતાના ઉપરના શ્લોકમાં ઈશ્વરનો ઈન્કાર કરનાર ચાર્વાકાદિ ભૌતિક આનંદોને જ પરમાર્થ માનનારા વર્ગનો ઉલ્લેખ છે પરમતત્ત્વ વિશેની આ યાદીમાં 'स्थूलविद.'માં ચાર્વાકનો ઉલ્લેખ આગળ થઈ ગયો છે, એમ જણાયું

છે. અહીં लोकविदः દ્વારા લૌકિક-સામાજિક-પુરુષો, 'आश्रमविदः' દ્વારા ધર્મ-શાસ્ત્રકારો અને लैङ्गाः દ્વારા વ્યાકરણકારોનો જ ઉલ્લેખ છે એમ મારું માનવું છે. સ્ત્રી, પુરુષ અને નપુંસક એમ ત્રણે જાતિનો સ્પષ્ટ નિર્દેશ જ એની સાબિતી છે. વળી મનુષ્યના વિષયોપભોગ સિવાય જગતનો બીજો શું હેતુ (किमन्यत् कामहैतुकम्) એમ માનનારા સ્ત્રી-પુરુષનો મહત્ત્વ આપે તે સમજાય, પણ 'नपुसकलिङ्ग'નું શું ? ત્રણે જાતિના નિર્દેશની કોઈ જરૂર ન હતી; જો જગતને કામહેતુક માનનારાનો જ ઉલ્લેખ અહીં હોત તો. परापरम्—पर અને अपर એમ બે પ્રકારના બ્રહ્મને બીજા માને છે; द्वे ब्रह्मणी वेदितव्ये परं चापरं चेति केचित्–આનંદગિરિ) પરબ્રહ્મને કારણ બ્રહ્મ અને અપરને કાર્યબ્રહ્મ તરીકે ઓળખાવ્યાં છે. વેદાંતમાં पर(Higher) અને अपर(lower) બ્રહ્મનો વિચાર કરવામાં આવ્યો છે. પ્રો. કરમારકર, કોઈપણ આધાર વિના, 'परापरम्' ને બદલે 'परावरम्' પાઠ પસંદ કરે છે અને મુણ્ડકોપનિષદ્‌માંથી અવતરણ આપે છે. આવો પાઠભેદ કલ્પવાની કાંઈ જરૂર જ અહીં નથી.

> सृष्टिरिति सृष्टिविदो लय इति च तद्विदः ।
> स्थितिरिति स्थितिविदः सर्वे चेह तु सर्वदा ॥ २८॥

અનુવાદ:—સૃષ્ટિવેત્તા સૃષ્ટિને, લયને માનનાર લયને, સ્થિતિવિદ્ સ્થિતિને પરમસત્ય માને છે. આ બધા જ વાદો અહીં આત્મતત્ત્વમાં સર્વદા ('કલ્પિત') છે. (૨૮)

વિવરણ:—સૃષ્ટિ, સ્થિતિ અને લયને માનનારા પૌરાણિકો છે એમ આનંદગિરિ કહે છે. બ્રહ્મા, મહેશ અને વિષ્ણુને અનુક્રમે સ્રષ્ટા, સંહર્તા અને પાલનકર્તા માનવામાં આવ્યા છે, એટલે પ્રો. કરમારકર એમ માને છે કે सृष्टिविदः બ્રહ્માના, लयविदः મહેશના અને स्थितिविदः વિષ્ણુના ઉપાસકો હશે જગતના મૂળ કારણ તરીકે કે પરમતત્ત્વ વિશે ઉપર પાંત્રીસ 'કલ્પના'ઓની યાદી આપી છે. પરમતત્ત્વ વિશે આવા અનેક વાદો સંભવી શકે અને તે બધા પરમતત્ત્વનું ખરેખર અખંડદર્શન કરવા સમર્થ નથી. આ બધી કલ્પનાઓનું મૂળ અને આત્મસ્વરૂપની અનિશ્ચિતતાનું કારણ તે અવિદ્યા જ છે તેથી શંકરાચાર્ય પણ આ યાદીની વિગતવાર ચર્ચામાં પડતા નથી, એટલે ૨૦ થી ૨૮ કારિકાઓને અંતે તેઓ કહે છે :—प्राणः प्राज्ञो बीजात्मा तत्कार्यभेदा हीतरे स्थित्यन्ताः । अन्ये च सर्वे लौकिकाः सर्वप्राणिपरिकल्पिता भेदा रज्ज्वामिव सर्पादयः तच्छून्य आत्मन्यात्मस्वरूपानिश्चय–

हेतोरविद्यया कल्पिता इति पिण्डीकृतोऽर्थः प्राणादिश्लोकाना प्रत्येक पदार्थव्याख्याने फल्गुप्रयोजनत्वात्सिद्धपदार्थत्वाच्च यत्नो न कृतः। (शा. भा. का. २८).

આ યાદી વિશે પ્રો. ટી. એમ. પી મહાદેવન્ બરાબર જ કહે છે—But not all of them are philosophical views,' as popular notions have also been included in the list. There is not any single fundamentum divisionis followed. Gauḍapāda does not seem to be interested either in any exhaustive *enumeration of the erroneous views or in arranging them* according to some intelligible order. He mentions them as they occur to him and perhaps the exigencies of versification would allow, only to show that they are all rooted in nescience.

તાત્પર્ય કે આ યાદીમાં બધા દાર્શનિકવાદોનો ગભીર રીતે ઉલ્લેખ નથી, લોકોમાં પ્રચલિત માન્યતાઓનો પણ એમાં સમાવેશ છે, એટલે કોઈ ક્રમ કે વ્યવસ્થા સ્વીકાર્યા વિના ગૌડપાદ એ બધાની માત્ર નોંધ લે છે અને એની વિસ્તૃત છણાવટમાં એમને રસ નથી. આ બધી કલ્પનાનું કારણ પરમતત્ત્વના સ્વરૂપ વિશે અનિશ્ચય અને વિકલ્પો ઉત્પન્ન કરતી અવિદ્યા જ છે સત્ય–Reality–એક અને અખંડ છે, એના વિશેના વાદો અને કલ્પનામાં ખંડદર્શન છે અને એટલે વિકલ્પો અનેક છે.

यं भावं दर्शयेद्यस्य तं भावं स तु पश्यति ।
तं चावति च भूत्वाऽसौ तद्ग्रहः समुपैति तम् ॥ २९ ॥

અનુવાદ :—(કોઈ વ્યક્તિ) જે પદાર્થ કે ભાવ તેને (જિજ્ઞાસુ–સાધકને) બતાવે તે પદાર્થ કે ભાવને તે (સાધક) જુએ છે તથા તેને તે રક્ષે છે (પકડી રાખે છે), અને (આથી) તે પદાર્થના અભિનિવેશવાળો થઈને તે (સાધક) તે પદાર્થ કે ભાવને પામે છે. (૨૯)

વિવરણ :—(कोऽपि जन) य भाव यस्य दर्शयेत् स तु त भाव पश्यति। (स) च त (भाव) अवति असौ च तद्ग्रह भूत्वा तम् (भाव) समुपैति। આ કારિકામાં પરમતત્ત્વ વિશે જુદા જુદા વિકલ્પોને

માનનારાની માનસિક પ્રક્રિયાનું વિશ્લેષણ સરળ રીતે કર્યું છે. ગીતામાં આ જ વાતને આ રીતે રજૂ કરી છે—श्रद्धामयोऽयं पुरुषो यो यच्छ्रद्धः स एव सः। જેની શ્રદ્ધા(ભાવ)વાળો બને તેવો તે થઈ જાય છે—કીટભ્રમરન્યાયે! જુદા જુદા મતવાદીઓને પોતાની વાત સાચી લાગે છે, એટલું જ નહીં, ભિન્ન ભિન્ન ઉપાસકો તે તે ઉપાસ્યને પામે પણ છે એમ કહેવાય છે. તો જો પરમતત્ત્વ એક જ હોય અને આ બધી તેના વિશેની કલ્પના જ હોય તો એ કેવી રીતે બને? આની પાછળ રહેલું મનનું વિજ્ઞાન ગૌડપાદ સમજાવવાનો પ્રયત્ન કરે છે. આ કારિકાના શબ્દો એવા ગોઠવાયેલા છે કે જેથી અન્વય જુદી રીતે થઈ શકે એમ છે. મુખ્ય વિચારને ધ્યાનમાં રાખી જે અન્વય સહજ અને સરળ લાગ્યો છે તે મેં આપ્યો છે. પ્રો. વિધુશેખર આ રીતે અનુવાદ આપે છે : Whatever thing is presented to him, he sees it, that (Ātman) becomes it (i. e. the thing presented), and the strong attachment to it (i. e. to the idea that herein lies the truth) takes possession of him. तं चावति च भूत्वाऽसौ ને બદલે તેઓ तं चावति स भूत्वाऽसौ વાંચે છે.

શંકરાચાર્ય આ રીતે સમજાવે છે: પરમતત્ત્વને પ્રાણરૂપે કે બીજા કોઇ સ્વરૂપે આચાર્ય કે ઉપદેશક સાધકને ઓળખાવે, બતાવે અને સાધક વ્યક્તિ આ ભાવ–સ્વરૂપ તે જ હું છું, કે ભાવસ્વરૂપ તે જ મારું સ્વરૂપ છે (स त भावात्मभूतं पश्यत्ययमहमिति वा ममेति वा) એમ જુએ અને માને અને આ આત્મભૂત ભાવ પણ તે સાધક વ્યક્તિની સાથે એકરૂપ થઇને દ્રષ્ટારૂપ બની જઇને રક્ષણ કરે છે, એટલે કે પોતાના સ્વરૂપમાં જ બાંધે છે (स्वेनात्मना सर्वतो निरुणद्धि।) એટલે આ જ પરમતત્ત્વ છે, અને તે જ હું છું એવી ગ્રંથિ તે સાધકને પ્રાપ્ત થાય છે, એટલે કે હું તે જ ભાવ–સ્વરૂપ છુ એવો ગ્રહ બંધાઈ જાય છે અને તે વ્યક્તિ પરિણામે તે ભાવરૂપ જ બની જાય છે. (*तस्मिन्ग्रहस्तद्ग्रहस्तदभिनिवेशः इदमेव च तत्त्वमिति स तं ग्रहीतारमुपैति।* तस्यात्मभाव निगच्छतीत्यर्थः। का. शा. भा.).

પ્રો. કરમારકર બીજી પંક્તિને શંકરાચાર્ય કરતા જુદી રીતે સમજાવે છે કારણ એમને વ્યાકરણની દૃષ્ટિએ પોતાની રીત વધારે સુસંગત લાગે છે. પ્રો. કરમારકર બીજી પંક્તિમાં, સાધક તે ગ્રહણ કરેલા ભાવનુ રક્ષણ કરે છે (अवति) અને એનાથી બંધાયલો તે તેને પામે છે એવો અર્થ લે છે આ.

અર્થથી પણ મૂળભૂત વિચારમાં ફેર પડતો નથી. પ્રો. કરમારકર પોતાના અર્થઘટનને આ રીતે વિશદ કરે છે—*The idea is as follows*: Let us suppose that Devadatta is a simple-minded seeker after truth. Yajnadatta, his friend in whom he has implicit faith, is a *votary of Viṣṇu and advises Devadatta to regard Viṣṇu as* the Highest reality. Devadatta whole-heartedly and zealously sticks to Viṣṇu at all costs and this obsession, for Viṣṇu, having taken *root, ultimately becomes united with Viṣṇu*. य (विष्णुरूप) भाव (यज्ञदत्तः) दर्शयेत् यस्य (देवदत्तस्य) त (विष्णुरूप) भाव सः (देवदत्तः) तु पश्यति । तं (विष्णुरूपं भाव) च अवति सः (देवदत्तः), असौ (देवदत्तः) तद्ग्रहः (तस्मिन् विष्णुरूपे भावे ग्रह यस्य सः) भूत्वा समुपैति तं (विष्णुरूप भावम्) ।

પ્રો કરમારકર વિશેષ સ્પષ્ટતા કરે છે—Looking to the Kārikā त भाव स तु पश्यति त चावति स., where the use of च shows *that the subject of* अवति *and* पश्यति *is the same*, we think that सः should refer to the साधक and as a corollary, it should refer to भाव. According to Śaṅkara, the Ātman protects the साधक and तद्ग्रह takes possession of him. *According to our interpretation, the* साधक *guards the* adopted भाव and obsessed by it reaches it. The meaning is ultimately the same (it is just a case of Mahomed going to the mountain or the mountain going to Mahomed), *but our way of construing the Kārikā is* more in confor-mity with the grammatical requirements.

एतैरेषोऽपृथग्भावैः पृथगेवेति लक्षितः ।
एवं यो वेद तत्त्वेन कल्पयेत्सोऽविशङ्कितः ॥३०॥

અનુવાદ :—(ખરેખર આત્માથી) જુદા નહીં એવા આ પદાર્થો ભાવો-થી આ (આત્મા) જુદો જ છે એમ મનાય છે, જે આ તાત્ત્વિ રીતે સમજે છે તે નિઃશંકપણે (આત્મા વિશે) ભલે કલ્પના કરે. (૩૦

વિવરણ :—રજ્જુ જ સર્પ કે જલધારા જેવા ભિન્ન ભિન્ન રૂપે દેખાય છે, ત્યારે સર્પ રજ્જુ કરતાં કોઈ જુદી વસ્તુ નથી સર્પ જેવી દેખાતી વસ્તુ ખરેખર તો રજ્જુ જ છે એમ જે જાણે છે તેને કોઇ ભય થતો નથી આટલું મૂળભૂત સત્ય જાણ્યા પછી રજ્જુની સાપ જેવી કે જલધારા જેવી કરેલી કલ્પના તેમાંમાં કોઈ ભ્રમ ઉત્પન્ન કરતી નથી. તેમ મનુષ્યોએ પરમતત્ત્વ વિશે કરેલા જાતજાતના વિકલ્પો ખરેખર તો આત્માથી જુદા નથી પણ જે જુદા સમજે છે, તે વિકલ્પને જ સાચા વાસ્તવિક સમજી લે છે, (જેમ રજ્જુ અને સાપ વચ્ચે ભેદ માનનાર સાપને સાચો સમજીને ભય પામે છે તેમ) અને તેથી તેઓ અજ્ઞાનમાં અટવાય છે સર્પાદિ કલ્પનાનું અધિષ્ઠાન જેમ રજ્જુ છે, તેમ પ્રાણ વગેરે વિકલ્પોનું સાચું અધિષ્ઠાન (Substratum) તો આત્મા જ છે, જે તત્ત્વત વિકલ્પથી જુદો નથી, અથવા કહો કે 'વિકલ્પ'નું પોતાનું નિરપેક્ષ કોઇ અસ્તિત્વ નથી, એમ જે તત્ત્વદૃષ્ટિથી જાણી ગયો છે, તે "પરમ આત્મતત્ત્વની બ્રહ્મા, વિષ્ણુ કે મહેશ—કોઈ પણ રૂપે કલ્પના કરી શકે, તે કલ્પના-રૂપક-થી તે લેપાતો નથી કારણ આ બધા દેખાતા પૃથક્ભાવો—જુદા જુદા વિકલ્પો—થી અપૃથક્ એવા એક માત્ર આત્મતત્ત્વને તેણે પિછાણી લીધુ છે ટૂંકમાં, ઉપાસના માટેનું કલ્પિત સ્વરૂપ આત્મતત્ત્વથી ભિન્ન નથી એ જે સમજી ગયો છે તે કલ્પિત રૂપક કે પ્રતીકની મર્યાદામાં જ ન અટવાઈ રહેતા પરમતત્ત્વને પામે છે અહીં કાલિની ઉપાસના દ્વારા પરબ્રહ્મને પામનારા રામકૃષ્ણ પરમહંસનુ દૃષ્ટાન્ત યથાર્થ લાગશે મુણ્ડ ખડ્ગધારી, કરાલકાલિ એ બ્રહ્મતત્ત્વથી ભિન્ન નથી એવી તત્ત્વદૃષ્ટિ રામકૃષ્ણમા હતી એટલે પ્રશ્ન બાહ્ય ઉપાસનાના પ્રતીકનો નથી પણ એ પ્રતીકનુ અનુસંધાન પરમતત્ત્વ સાથે થયુ છે કે નહીં તેનો છે આમ સાધકના ચિત્તનો વિકાસ કે પ્રતીક તરફનો અભિગમ અને એને કારણે થતી આંતરિક પ્રક્રિયા એ મહત્ત્વની વસ્તુ બની જાય છે ઓગણત્રીસમી કારિકામાં જણાવ્યુ છે તેમ જે ભાવનુ ધ્યાન ધરવામાં આવે તે ભાવરૂપ ભાવક બની જાય છે એટલે જો ભાવ કે પોતાના ઉપાસ્ય રૂપ કે પ્રતીકનુ અનુસંધાન એકમેવ અખંડ પૂર્ણ બ્રહ્મતત્ત્વ સાથે કર્યુ હોય (પ્રતીકથી આત્મતત્ત્વને ભિન્ન ન માન્યું હોય) તો અંતે તે આત્મતત્ત્વ રૂપ જ બની જાય છે એ સમજી શકાય એવી વાત છે અપૂર્ણની ઉપાસનાથી સંપૂર્ણની પ્રાપ્તિ ન થાય, પણ માનવચિત્તની મર્યાદાને કારણે કલ્પવા પડતા પ્રતીક કે ભાવનુ અનુસંધાન જો તત્ત્વદૃષ્ટિથી

"પૂર્ણ" સાથે થયું હોય તો તે ભાવક પૂર્ણત્વને પામી શકે. આમ કારિકા ૨૯ અને ૩૦ નો અનુબંધ સમજાય છે.

અહીં દેખીતી રીતે જ અંધશ્રદ્ધાની ઉપાસના નહીં પણ જ્ઞાનમય ઉપાસનાનું મહત્ત્વ પ્રસ્થાપિત થયું છે. તેથી જ શંકરાચાર્ય ભાષ્યમાં કહે છે :—न ह्यनध्यात्मविद्‍ कश्चित्क्रियाफलमुपाश्नुते (मनु–६/८२) इति हि मानव वचनम्।

स्वप्नमाये यथा दृष्टे गन्धर्वनगरं यथा।
तथा विश्वमिदं दृष्टं वेदान्तेषु विचक्षणैः ॥ ३१॥

અનુવાદ :—જેવી રીતે સ્વપ્ન અને માયા દેખાય છે, જેમ (કાલ્પનિક) ગન્ધર્વનગર દેખાય છે તેવી જ રીતે વેદાન્તમાં જ્ઞાનીઓએ આ જગતને (મિથ્યા તરીકે) જોયું છે. (૩૧)

વિવરણ :—સામાન્ય મનુષ્ય જાણે છે કે સ્વપ્ન, માયા કે જાદુ સાચાં જેવાં લાગે છે, છતાં તે ખરેખર તો મિથ્યા જ છે. તેવી જ રીતે જ્ઞાની પુરુષો જેમણે વેદાન્તના 'नेह नानास्ति किंचन।' (कठ उप.) २।१। ब्रह्मैव इदमग्र आसीत्, (बृ उ. ३५ १/८/१०) જેવાં વાક્યો દર્શાવે છે તે એકમાત્ર બ્રહ્મની સત્યતાની પ્રતીતિ કરી છે તેઓ આ જગતને સત્ માનતા નથી, સ્વપ્ન અને માયા જેવા ગણે છે જેમ સ્વપ્ન અસત્ છતાં સદ્રૂપ દેખાય છે, તેમ જગત્ સદ્રૂપ દેખાય છે શંકરાચાર્યે બ્રહ્મસૂત્રના ભાષ્યમાં ભાસમાન જગતના સ્વરૂપની તર્કપુરઃસર છણાવટ કરે છે, માયા–અવિદ્યા–અધ્યાસના સ્વરૂપને તપાસે છે અને અંતે અવિદ્યાને અનિર્વચનીય–'सद्–असद्–विलक्षण' તરીકે ઓળખાવે છે આ પ્રકારનું પૃથક્કરણ ગૌડપાદે કર્યું નથી. અસત્ છે તે સદ્રૂપ કેમ દેખાય, દેખાય એટલાં પૂરતું તે 'સત્' ખરુ કે નહીં, પ્રાતિભાસિક અને વ્યાવહારિક સત્તા જેવા ભેદોથી તે સમજાવી શકાય કે નહીં, એવી કોઈ વિસ્તૃત ચર્ચામાં ગૌડપાદ ઊતર્યા નથી શંકર એવી ચર્ચા કરે છે, તો ગૌડપાદ જગતના સ્વરૂપનો જે રીતે વિચાર કરે છે એના કરતાં શંકર કાંઈ જુદુ માને છે કે કેમ એવો પ્રશ્ન થાય ગૌડપાદ પછી શંકર અને ત્યારપછીના શાંકરવેદાન્તના સુરેશ્વર કે વાચસ્પતિમિશ્ર જેવા આચાર્યોની માયા અને જગતના સ્વરૂપ વિશેની વિચારણા જોઈએ તો એમ લાગે છે કે જેટલી સહેલાઈથી ગૌડપાદ જગત્ અને માયાનો છેદ ઉડાડી દે છે, તેટલી સહેલાઈથી તેઓ આ પ્રશ્નોને ઉડાડી શકતા નથી એમ લાગે છે કે કોઈને કોઈ સ્વરૂપે દ્વૈતને કામમાં લેનાર ભક્તિવાદી અને બીજા જગત્–યથાર્થવાદી (Realists) વિચારસરણીનાં

પરિબળોને લીધે તેઓને માયાના સ્વરૂપને પણ તપાસવું પડયું છે, અને પ્રતિબિંબવાદ કે અવચ્છેદવાદ જેવા વાદો દ્વારા જગત્‌ના સ્વરૂપને સમજાવવું પડયું છે એટલું સાચું કે, બ્રહ્મના સ્વરૂપનિર્ણય વિશેની આ કેવલાદ્વૈતવાદીઓની તર્કપુરસ્કૃત એવી પ્રબળ નિષ્ઠાને આંચ આવી નથી.

न निरोधो न चोत्पत्तिर्न बद्धो न च साधकः ।
न मुमुक्षुर्न वै मुक्त इत्येषा परमार्थता ॥ ३२ ॥

અનુવાદ :—નથી નાશ, નથી ઉત્પત્તિ, નથી (કોઈ બંધનમાં) બદ્ધ, તેમ જ નથી સાધક, મોક્ષની ઇચ્છાવાળોય કોઈ નથી, ને કોઈ મુક્ત પણ નથી, આ જ પરમ સત્ય છે. (૩૨)

વિવરણ :—આગલી કારિકામાં સ્પષ્ટ કહ્યું છે કે સ્વપ્ન કે કાલ્પનિક ગન્ધર્વનગર જેવું આ જગત્ મિથ્યા, કલ્પિત છે. એટલે જગત્‌ને અનુલક્ષીને કરેલા બધા જ પ્રશ્નો કલ્પિત અને અસત્ય ઠરે છે. જગત્‌ને સાચું માનો તો એની ઉત્પત્તિ કે પ્રલય-નિરોધ-નો પ્રશ્ન આવે, અને તો એના બંધનનો પ્રશ્ન આવે, અને એટલે એમાંથી છૂટકારો મેળવનારા સાધકનો પ્રશ્ન આવે. બંધન હોય તો જ મુક્ત થવાની ઇચ્છા-મુમુક્ષા-પ્રકટે, જ્યાં બંધન જ નથી ત્યાં 'મુક્ત' શબ્દનો પણ કોઈ અર્થ નથી એટલે જગત્‌ના બધા ભૌતિક અને આધ્યાત્મિક પ્રશ્નો જ રહેતા નથી કારણ જગત્ માત્ર અવિદ્યાકલ્પિત છે, એની કોઈ સત્તા-Existence કે સત્યતા-Reality-છે જ નહીં.

इद सर्वं यदयमात्मा । (बृ. उप.). આ સર્વ કાંઈ આ આત્મા જ છે, ત્યાં દ્વૈતનું અસ્તિત્વ જ નથી, તો જે પ્રશ્નો દ્વૈતમાંથી જ ઉત્પન્ન થાય તે પ્રશ્નોનું પારમાર્થિક મહત્ત્વ જ શું હોય! શંકરાચાર્ય ભાષ્યમાં કહે છે-सतो ह्युत्पत्तिः प्रलयो वा स्यान्नासतः शशविषाणादेः । नाप्यद्वैतमुत्पद्यते लीयते वा । अद्वयं चोत्पत्तिप्रलयवच्चेति विप्रतिषिद्धम् । જે સત્ હોય તેની જ ઉત્પત્તિ અને પ્રલયની વાત થઈ શકે, शशशृङ्ग જેવી असत्-અત્યન્તાભાવવાળી વસ્તુના જન્મ અને નાશનો પ્રશ્ન જ ક્યાંથી ઉદ્ભવે? એટલે જગત્ વિશેની કોઈ પણ ચર્ચા અસ્થાને છે. તે જ પ્રમાણે આત્મતત્ત્વ જે અદ્વય જ છે, તે પણ કશામાંથી ઉત્પન્ન કેવી રીતે થઈ શકે? અન્ય કશામાંથી ઉત્પન્ન થયું છે એમ કહેતાં જ આત્મા સિવાય બીજી વસ્તુના અસ્તિત્વનો સ્વીકાર થયો ગણાય એટલે અદ્વૈત રહ્યું જ નહીં. તે જ પ્રમાણે અદ્વયનો અન્ય કશામાં લય પણ ન જ થઈ શકે,

કારણ આત્મા સિવાય અન્ય કશું છે જ નહીં. આમ જગત્ કેવળ અસત્ હોવાને લીધે, અને આત્મા 'एकमेवाद्वितीयम्' હોવાને લીધે ઉપર જણાવેલા ઉત્પત્તિ, નિરોધ જેવા પ્રશ્નો અસ્થાને છે. જગત્ જ નથી, તેના બંધનો જ નથી પછી બદ્ધ, સાધક, મુમુક્ષુ અને મુક્ત એવા શબ્દો નિરર્થક છે. આ બધું દ્વૈતભાવજનિત છે. શંકરાચાર્ય આ કારિકાની વિગતે છણાવટ કરે છે, કારણ કેવલાદ્વૈતવાદ જેના પર વિશેષ ભાર મૂકે છે તે જગત્-મિથ્યાત્વ-વિશેના આ કારિકામાં તદ્દન અસંદિગ્ધ શબ્દોમાં ઉદ્ગાર છે. વૈતથ્યપ્રકરણનો સાર પણ આ કારિકામાં સમાઈ ગયો છે।

મંદ અંધકારમાં રજ્જુમાં ભાસતા સર્પની ઉત્પત્તિ, (જેમ બીજમાંથી અંકુર ફૂટે તેમ) વાસ્તવિક રીતે દોરડીમાંથી નથી થતી, કે પ્રકાશ થતાં જે સાપ દેખાતો બંધ થાય છે તે સાપનો વસ્તુતઃ દોરડીમાં લય નથી થતો. દ્રષ્ટાના મનમાં પણ સાપની ઉત્પત્તિ કે લય નથી થતાં. જ્યારે સાચું જ્ઞાન થાય છે ત્યારે એ કલ્પિત સાપનું અસ્તિત્વ જ નથી રહેતું, માત્ર રજ્જુ જ છે એમ પ્રતીતિ થાય છે. આ જ પ્રમાણે નિદ્રાધીન મનમાં કે સમાધિસ્થ મનમાં દ્વૈતનો અનુભવ થતો નથી. તો જે ભાસમાન દ્વૈત-જગત્-હતું તેની કોઈ સત્તા-Existence-જ નથી, કે જેના વિશે ઉત્પત્તિ કે પ્રલયનો વિચાર થઈ શકે. જાગ્રત્ અવસ્થામાં રહેલા આત્મજ્ઞાનીને મન દ્વૈતનું કોઈ વાસ્તવિક અસ્તિત્વ જ નથી. શંકરાચાર્ય પૂર્વપક્ષીની એવી દલીલની શંકા કરે છે કે, શાસ્ત્ર દ્વૈતની વાસ્તવિક સત્તાનો અભાવ પુરવાર કરે છે, તેથી કાંઈ અદ્વૈત-બ્રહ્મ-થોડું સાબિત થઈ જાય છે? અદ્વૈતને પુરવાર ન કરી શકાય એટલે, ન દ્વૈત અને ન અદ્વૈત એમ માત્ર 'શૂન્ય-Void-જ પુરવાર થાય! આના પ્રત્યુત્તરમાં શંકરાચાર્ય કહે છે, કે જેમ કલ્પિત સાપ માટે રજ્જુ અધિષ્ઠાન છે, તેમ સમગ્ર સૃષ્ટિ-પ્રપંચ-નું અધિષ્ઠાન આત્મા છે-જે એક માત્ર સત્ય છે, વ્યવહાર-જગતમાં જેમ સાપ-કલ્પિત અને દોરડી સાચી છે, તેમ પારમાર્થિક રીતે સર્વ વિકલ્પોનું અધિષ્ઠાન નિર્વિકલ્પ આત્મા જ સાચો. આત્મા જ અન્ય કશામાં ભાસમાન થાય છે, એમ કહી શકાય. શ્રુતિ અને સમાધિની અનુભૂતિ આત્માની સ્વતઃસિદ્ધતાની, પૂર્ણ નિરપેક્ષતાની પ્રતીતિ કરાવે છે. ખરેખર તો આત્મા સ્વયં-પ્રકાશ-સ્વરૂપ છે, જેમ દીવાને જોવા માટે અન્ય દીવાની જરૂર નથી તેમ, અન્ય સાધનોથી તે પ્રાપ્ત થાય છે એમ નથી. પણ જેમ અંધકારનો

અભાવ એટલે જ પ્રકાશ તેમ અજ્ઞાનનિવૃત્તિ એટલે જ દ્વૈતનો ઉપશમ અને અદ્વૈતની અનુભૂતિ શાસ્ત્રનું પ્રયોજન અજ્ઞાનનિવૃત્તિ સિદ્ધ થતાં કેવળ જ્ઞાનરૂપ એવો આત્મા જ અવશિષ્ટ રહે છે. સર્વ મિથ્યા પ્રતીતિમાં પણ પ્રત્યય-પ્રતીતિ-નું તત્ત્વ તો અનુસ્યૂત છે જ. મિથ્યાદ્વૈતમાં અદ્વૈત આત્મા જ વિદ્યમાન છે, જેમ સાપ કે જલધારા રૂપે દેખાતા મિથ્યા કલ્પિત રૂપોમાં રજ્જુ જ અનુસ્યૂત અને વિદ્યમાન છે (विकल्पयितुश्च प्राग्विकल्पनोत्पत्तेः सिद्धत्वाभ्युपगमादसत्त्वानुपपत्तिः । शां. भा.) કલ્પનાના પદાર્થના અસ્તિત્વ પહેલાં તે કલ્પિત પદાર્થના કલ્પક(કલ્પના કરનાર)નું અસ્તિત્વ સ્વીકારવું જ પડે એટલે સર્વ વિકલ્પોની અંદર મૂળભૂત આત્મતત્ત્વ પૂર્વસિદ્ધ છે, સ્વયંસિદ્ધ છે. 'હું સુખી, 'હું દુઃખી' વગેરે અવિદ્યાજનિત અધ્યાસ એ આત્મા પર જ કરવામાં આવે છે. (रज्ज्वां सर्पादिवदात्मनि द्वैतस्याविद्याध्यस्तत्वात् । कथम् ? सुख्यहं दुःखी मूढो जातो मृतो जीर्णो देहवान् पश्यामि ; व्यक्तोऽव्यक्तः कर्ता फली संयुक्तो वियुक्तः क्षीणो वृद्धोऽहं ममैतदित्येवमादयः सर्वे आत्मन्यध्यारोप्यन्ते । आत्मैतेष्वनुगतः सर्वत्राव्यभिचारात् । यथा सर्पधारादिभेदेषु रज्जुः । शां. भा. का. ३२)

આથી જ તુરીય-ચતુર્થ-ને યોગ્ય રીતે જ માણ્ડૂક્યોપનિષદ્‌માં 'एकात्मप्रत्ययसारम्' કહી ઓળખાવવામાં આવે છે પ્રો. ભટ્ટાચાર્ય નાગાર્જુનની मूलमध्यमकारिका સાથે આ કારિકાને સરખાવે છે અને કહે છે–'This is what is the essence of Mahāyāna Buddhism'.

भावैरसद्भिरेवायमद्वयेन च कल्पितः ।
भावा अप्यद्वयेनैव तस्मादद्वयता शिवा ॥ ३३ ॥

અન્વય :—असद्भिः भावैः अद्वयेन च अयम् एव कल्पितः, भावा अपि अद्वयेन (आत्मना) एव (कल्पिताः) तस्मात् अद्वयता शिवा ।

અનુવાદ :—(પ્રાણ વગેરે) અસત્ ભાવો રૂપે અને અદ્વય આત્મા રૂપે (એમ બન્ને રીતે) આ (આત્મા) જ કલ્પાય છે, (અનેક) ભાવો પણ અદ્વય (આત્મા) વડે જ કલ્પાયા છે, માટે અદ્વયતા–અદ્વૈત–જ કલ્યાણરૂપ છે. (૩૩)

વિવરણ :—અદ્વય–એક–આત્મા જ પોતાની જાતને અનેકરૂપે કલ્પે છે, એટલે અનેક વિકલ્પોનું કારણ (Cause) પણ આત્મા છે, અને જેના ઉપર

આ ભાવોનુ આરોપણ થાય છે, તે અધિષ્ઠાન, આશ્રય, (Substratum) પણ અદ્વય-આત્મા જ છે એટલે આ કલ્પિત, ભ્રામક વૈવિધ્યમા અનુસ્યૂત પરમસત્ય છે તે અદ્વય-આત્મા જ છે, અને તે જ મંગળમય, શિવ છે વિકલ્પો અનેક હોઈ શકે, પણ તેનો આધાર એક જ છે આધારહીન, નિરાસ્પદ કલ્પના અસભવિત છે, એટલે અદ્વય-એક-જ બ્રહ્મનો આધાર છે (मृत्योः स मृत्युमाप्नोति य इह नानेव पश्यति ।), એટલે નાનાત્વ-અનેકતા-નિંદિત છે, એક-અદ્વયતા-એ જ શિવ છે. શકરાચાર્ય સ્પષ્ટતા કરે છે:—તે च प्राणादिभावा अद्वयेनैव सतात्मना विकल्पिता । न हि निरास्पदा काचिद्कल्पनोपलभ्यते, अत सर्वकल्पनास्पदत्वात्स्वेनात्मनाद्वयस्याव्यभिचारात्कल्पनावस्थायामप्यद्वयता शिवा । कल्पना एव त्वशिवा । रज्जुसर्पादिवत्त्रासादिकारिण्यो हि ता. । अद्वयताभयात. सैव शिवा ॥

नात्मभावेन नानेदं न स्वेनापि कथंचन ।
न पृथङ्नापृथक्किंचिदिति तत्त्वविदो विदुः ॥ ३४ ॥

અનુવાદ :—આ અનેકતા (જગત્) આત્મના સ્વભાવથી પણ (અસ્તિત્વ ધરાવતી) નથી, પોતાના (અનેકતાના) સ્વભાવને લીધે પણ કોઈ રીતે (અસ્તિત્વ ધરાવતી નથી). કાંઈ ભિન્ન નથી, કાંઈ અભિન્ન નથી એમ તત્ત્વવેત્તા જાણે છે. (૩૪)

વિવરણ :—આ કારિકામાં નાનારૂપે દેખાતુ જગત્ કોઈ પણ પ્રકારની સત્યતા કે અસ્તિત્વ ધરાવતુ જ નથી એ અસદિગ્ધ રીતે તત્ત્વદૃષ્ટિથી જણાવ્યુ છે

મૂળભૂત અવ્યય આત્મા જ અધિષ્ઠાન છે અને જે નાનાવિધ દેખાય છે તે આત્માની જ 'કલ્પના' છે એમ ઉપર કહ્યુ એટલે પ્રશ્ન થાય કે તો પછી કોઈને કોઈ રીતે, 'કલ્પના'રૂપે પણ જગતનુ કાંઈ નિરાળુ અસ્તિત્વ ખરુ કે નહી? રજ્જુમાં દેખાતા કાલ્પનિક સર્પમાં કોઈ પ્રમાણની સત્યતા-Reality ખરી? આ ભાસમાન સર્પ-સ્વરૂપમા પણ રજ્જુ જ કારણભૂત છે, એમ કહીને રજ્જુને કે રણે કોઈ પ્રકારની વાસ્તવિકતા, અસ્તિત્વ, સર્પને આપી શકાય? નહી જ! એક અને અદ્વિતીય, બીજુ નહી જ, એવા સ્વભાવવાળો આત્મા છે, એટલે એક સિવાય અનેક-નાના-ની કોઈ કલ્પનાને આત્માના સ્વભાવના બળે કોઈ પ્રકારની સત્તા-Existence-કે વાસ્તવિકતા-Reality-સાંપડી શકે જ નહી નાના (Manifold) જે ભાસે છે, તેની પાછળ આત્મભાવ-આત્મસ્વભાવ નથી જે નાનાપણુ-

Manifoldness– આત્માનો સ્વભાવ–Nature–હોત તો નાનાપણું વાસ્તવિક જ ગણાત અને તો પછી આત્માનું લક્ષણ એક અને અદ્વય ન જ ગણાત. આ બહુત્વ–Manifoldness–(इदं नाना) આત્મભાવ–આત્માના સ્વભાવ–ને લીધે નથી (न आत्मभावेन).

તે જ પ્રમાણે 'न स्वेन (नानात्वेन) अपि' એટલે કે આ નાનાપણું, બહુત્વ પોતાના જ નાનાપણા–બહુપણા–ના સ્વભાવને કારણે પણ નથી. કારણ એ તો શક્ય જ નથી. કારણ આ નાનાત્વ તદ્દન કલ્પિત છે, કલ્પિત પદાર્થનું પોતાનું સ્વતંત્ર, કલ્પક–નિરપેક્ષ કોઈ અસ્તિત્વ જ નથી હોતું–It is a non-entity. તે તદ્દન અવસ્તુ જ છે, અભાવ જ છે. અવસ્તુ કે અભાવને 'સ્વભાવ' કેવી રીતે હોઇ શકે? જેમ કલ્પિત 'સર્પ' એ ખરેખર તો અવસ્તુ છે, વસ્તુતઃ અભાવ જ છે, તો પછી એના પોતાના જ ગુણધર્મ કે લક્ષણ કેવી રીતે હોઇ શકે? તે જ પ્રમાણે વિશ્વનું, Pluralityનું, કોઇ અસ્તિત્વ–સત્તા–કે સત્યતા નથી, ન આત્માને કારણે, કે ન વિશ્વના પોતાને કારણે.

ખરેખર તો જે સ્વતઃસિદ્ધ, સ્વયંપ્રકાશ હોય તેને જ પોતાનું અસ્તિત્વ હોઈ શકે. જે વસ્તુ પોતાના અસ્તિત્વ માટે બીજી કોઈ વસ્તુ પર નિર્ભર હોય તેને પોતાનું કોઇ અસ્તિત્વ નથી. આ જગતના સર્વ પદાર્થો એ આત્મા પર કલ્પિત છે. એટલે એ પદાર્થનું કોઇ નિરપેક્ષ અસ્તિત્વ જ નથી. સત્તા–Existence–અને સત્યતા–Reality–એ એક જ વસ્તુ છે અને તે આત્મા જ માત્ર છે. એટલે એનાથી કશું પૃથક્–ભિન્ન હોઇ શકે જ નહીં, જેમ કલ્પિત સર્પ એ રજ્જુથી પૃથક્ હોઇ શકે જ નહીં તે જ પ્રમાણે તે અપૃથક્, અભિન્ન પણ હોઇ શકે નહીં. રજ્જુ અને સર્પ બન્ને અભિન્ન છે, એમ કહેવું પણ ખોટું છે, કારણ રજ્જુ એ રજ્જુ જ છે. સર્પ નથી. અને વાસ્તવ સર્પ તો છે જ નહીં, તેનો તો અત્યન્તાભાવ જ છે, પછી તે અપૃથક્ છે એમ પણ કેવી રીતે કહી શકાય? ટૂંકમાં, જ્યાં દ્વૈતનો વિચાર થાય ત્યાં જ ભિન્નતા–પૃથક્તા–નો વિચાર આવે. તે જ પ્રમાણે દ્વૈતની કલ્પના કરી હોય, અને કોઈ વસ્તુને જુદી માની હોય તો જ તે અપૃથક્–અભિન્ન–છે એમ માનવાનો પ્રસંગ આવે. જ્યાં કેવળ अद्वय આત્મા જ છે ત્યાં કશું કશાથી ભિન્ન નથી, કશું કશાથી અભિન્ન નથી. આ કારિકામાં ગૌડપાદે ખૂબ જ સચોટ રીતે 'અદ્વયતા'ની પ્રતિષ્ઠા કરી છે. ખરેખર તો 'અજાતિ'ની વાત કરી, એટલે પણ કોઈને કોઈ રીતે જગત્ વિશે વિચાર કરવો પણ જ્યાં

આત્મા અદ્વય છે એમ જ કહેવામાં આવે ત્યાં જગતનો વિચાર જ કરવામાં નથી આવતો એમ કહી શકાય કે જગતના સ્વરૂપનો વિચાર કરી, તે આત્માથી કોઈ રીતે ભિન્ન નથી એટલે દ્વૈત લાગે છે તે વિતથ છે એમ કહીને અવિદ્યા અને 'માયા'ના સ્વરૂપનો વિચાર કરીને શંકરાચાર્ય અદ્વૈત પર ઠરે છે ગૌડપાદ અજાતિવાદના પ્રણેતા ગણાયા છે. પણ, આ કારિકામાંના તેમના સ્પષ્ટ અભિગમથી એમ કહી શકીએ કે જગત્ જે છે જ નહીં, તેનો વિચાર જ કોઈ પરિસ્થિતિમાં કરવાની જરૂર નથી એક માત્ર અદ્વય-આત્મા જ છે તેના સિવાય પૃથક્ કે અપૃથક્ એવું કશું વિચારવાનું પ્રાપ્ત થતું જ નથી. એટલે ગૌડપાદ 'અદ્વય' પર આવીને ઠરે છે એમ કહી શકીએ ખરેખર તત્ત્વજ્ઞાનની બાબતમાં શંકર અને ગૌડપાદ વચ્ચે કોઈ ભેદ નથી પણ અભિગમની દૃષ્ટિએ બન્ને વચ્ચેનું અંતર જો વ્યક્ત જ કરવું હોય તો એમ કહી શકીએ કે ગૌડપાદ અદ્વય'વાદી છે, તો શંકર 'અદ્વૈત'વાદી છે 'અદ્વય' અને 'અદ્વૈત' વચ્ચે પણ કોઈ દેખીતો અર્થભેદ નથી છતાં 'અદ્વય'માં 'બીજું' છે જ નહીં એ વાત પર ભાર મુકાયેલો લાગે, અને 'અદ્વૈત'માં જે દ્વૈત-બે પૃથક્ દેખાય છે, તે ભાસમાન્ 'બે' ખરેખર અપૃથક્ 'એક' છે, એ વાતને મહત્ત્વ અપાય છે, એટલે 'અદ્વૈત'માં પૃથક્તા, 'દ્વૈત'નો ભાસ ઉત્પન્ન કરનાર અવિદ્યા, માયાનો વિગતે વિચાર કરવામાં આવે છે આમાં કોઈ તાત્ત્વિક ભેદ છે એમ ન કહીએ, પણ શંકર પારમાર્થિક, વ્યાવહારિક અને પ્રાતિભાસિક એમ સત્ત-Reality-ની કક્ષાઓની વાત કરે છે, અને એવું દ્વૈત નથી એમ પ્રતિપાદન કરે છે, જ્યારે ગૌડપાદ સૃષ્ટિ, નાનાત્વ કે દ્વૈતના સંપૂર્ણ અભાવ પર જ ભાર મૂકે છે, આત્માથી જે નથી પૃથક્ કે નથી અપૃથક્, તેની વ્યાવહારિક કે પ્રાતિભાસિક એવા કોઈ પ્રકારની સત્તાનો વિચાર જ ગૌડપાદને મન અપ્રસ્તુત છે. એટલે જ ગૌડપાદની તત્ત્વચર્ચામાં, અવિદ્યા-માયા-ના કોઈ સ્વરૂપની ચર્ચા કે અધ્યાસનો ઉલ્લેખ અને તેની પ્રક્રિયાને સ્થાન નથી. એમના મતે એ બધું અપ્રસ્તુત છે. શંકરાચાર્ય અવિદ્યા-માયા-ના પ્રશ્નોની ચર્ચાનો પ્રારંભ કરે છે, અધ્યાસની છણાવટ કરે છે, જગતને સમજાવતી સર્વ 'ખ્યાતિઓ' (Theories)નું નિરસન કરી અનિર્વચનીય ખ્યાતિની પ્રસ્થાપના કરે છે. જો કે આ સર્વ પ્રયત્નો કેવલ અદ્વય આત્માની પ્રતિષ્ઠા માટેના જ છે, છતાં એક કલમને ગોદે માત્ર અસત્ કહીને શંકરે જગતને ઉડાડી દીધું નથી, કલ્પિત પદાર્થના 'આભાસ'ની પણ અનુભૂતિ, ક્ષણિક તો ક્ષણિક પણ, થાય છે એ પ્રશ્ને શંકરને એની સર્વ બૌદ્ધિક શક્તિઓનો ઉપયોગ કરવા પ્રેર્યા છે, એ ચોક્કસ, અને પછીના વેદાંતમાં 'માયા'ની આવરણ અને પ્રક્ષેપ એમ બે પ્રક્રિયાઓની પણ ગંભીરપણે નોંધ લેવાઈ છે તત્ત્વચર્ચામાં ગૌડપાદની બંને આંખો અદ્વય

આત્મન્ પર સ્થિત છે, જ્યારે શંકરાચાર્યની દૃષ્ટિનું લક્ષ્યકેન્દ્ર બ્રહ્મ જ છે પણ બીજી બાજુ એમની કરુણાળુ દૃષ્ટિ અજ્ઞાનજનિત જગત્ પર પણ છે. જો કે તાત્ત્વિક ચર્ચામાં શંકર કોઈ વ્યાવહારિક ભૂમિકાને મહત્ત્વ નથી આપતા એ પણ નોંધવું જોઇએ.

माण्डूक्योपनिषद् ઉપરના ભાષ્યમાં શંકર કહે છે કે न हि सदसतोः सम्बन्धः (मा. उप. शा. भा. २. ७) એટલે કે અસત્ એવા જગત્ સાથેના સત્ એવા બ્રહ્મના કોઈ પણ પ્રકારના સંબંધની કલ્પના જ ન થઇ શકે. શંકરની જગત્સંબંધી વિચારણા વિશે પ્રો. રાધાકૃષ્ણન્ કહે છે :—

Sankara asserts that it is impossible to explain through logical categories the relation of Brahman and the world. "The real is never known to have any relation with the unreal" 'The world somehow exists and its relation to Brahman is indefinable (अनिर्वचनीय).

(*Indian Philosophy*, P-566.)

મારી દૃષ્ટિએ આ મહત્ત્વની કારિકામાં ગૌડપાદનો જગત્ તરફનો અભિગમ તદ્દન અંતિમવાદી વરતાય છે. જગત્ અને આત્માનો સંબંધ આત્મભાવે, કે જગત્ભાવે પણ ન હોઇ શકે, એટલે જગત્ બ્રહ્મથી પૃથક્ કે અપૃથક્ એવો પ્રશ્ન જ અપ્રસ્તુત થઈ રહે છે. જગત્નો અત્યન્તાભાવ જ ગૌડપાદને અભિપ્રેત છે, એટલે શંકરની જેમ 'અનિર્વચનીય' સંબંધની વિચારણા પણ અહીં અપ્રસ્તુત છે.

પ્રો ભટ્ટાચાર્યને કારિકાના 'आत्मभावेन' અને 'स्वेन' શબ્દોના અર્થો એકસરખા લાગે છે. એટલે તેઓ કોઇ પણ જાતની વાચનાના આધાર વિના પ્રથમ 'आत्मभावेन'ને બદલે 'नान्यभावेन' પસંદ કરે છે. જેથી પછીના स्वेन (स्वभावेन) સાથે વિરોધમાં મૂકી શકાય. 'आत्मभाव' 'आत्मा' સાથે અને 'स्वेन'નો 'स्व' એ 'इद नाना'નો 'स्व' છે, એ જો સ્પષ્ટ થઇ જાય તો 'आत्मभाव'ને બદલે 'अन्यभाव' કરવાની કોઇ જરૂર રહેતી નથી. પ્રો. કરમારકરે પણ પ્રો. ભટ્ટાચાર્યના આ ફેરફારને અનાવસ્યક ગણ્યો છે. જુઓ–Prof. Vidhus'ekhara wants to read नान्यभावेन for नात्मभावेन so as to have a contrast between अन्यभाव and स्व-भाव; he thinks that आत्मभाव and स्व-भाव mean one and the same thing. We have shown above that आत्मभाव means 'not the nature of जगत्' but

વિનરશ્ :—બ્રહ્મમાં લીન થએલ જ્ઞાની માટે ગીતા કહે છે-

'तद्बुद्धयस्तदात्मानस्तन्निष्ठास्तत्परायणाः ।
गच्छन्त्यपुनरावृत्तिं ज्ञाननिर्धूतकल्मषाः ॥ (५–१७)

આવા તત્ત્વદર્શીઓની વૃત્તિ અને આચરણ કેવું હોય તે અહીં સમજાવવામાં આવ્યું છે. આ સંન્યાસી-યતિ-ને કોઈ એષણા જ હોતી નથી સ્તુતિ અને નમસ્કારની એને જેમ અપેક્ષા નથી તેમ દેવો વગેરેની સ્તુતિ કે નમસ્કાર કરવાની કોઈ ફરજ પણ તેની નથી. અન્ય પ્રાકૃતજનો માટેના વિભિન્ન વિધિનિષેધો પણ એને માટે નથી

નિઃસ્વધાકાર —'સ્વધા' ઉચ્ચાર સાથે પૈતૃક શ્રાદ્ધ આદિ ક્રિયા કરવાનો બ્રાહ્મણ, ક્ષત્રિય અને વૈશ્યોને શાસ્ત્રોનો આદેશ હોય છે, પણ વિરક્ત સન્યાસીઓને એની કોઈ ક્રિયા આવશ્યક નથી. चलाचलनिकेत —ચલ એટલે અસ્થાયિ, અને અચલ, સ્થાયિ, નિકેત એટલે રહેઠાણ સામાન્ય રીતે યતિઓએ કોઈ એક જ સ્થળે રહેવું ન જોઈએ, કારણ સ્થળના લાંબા સહવાસથી પણ આસક્તિ થવાની સંભાવના રહે છે પણ જે મુક્ત જ છે તેને એક જ સ્થળે સ્થાયિ રહેવાથી પણ આસક્તિ થવાની સંભાવના ક્યાંથી ? યતિ 'चलाचलनिकेत' હોવો જોઈએ એમ યતિ માટેના નિયમ તરીકે જો આનો અર્થ કરીએ તો એમ કહી શકીએ કે યતિએ પોતાનું સ્થળ 'સ્થિર' ન રાખવું જોઈએ 'ચલાચલ નો 'ચચલ, સ્થિર નહીં, એવો અર્થ લઈ શકાય છે શંકરાચાર્ય चल અને अचल શબ્દના સ્વાભાવિક ન લાગે એવા અર્થ કરે છે ચલ એટલે, પ્રતિક્ષણ ચપાયમાન રહેતા શરીરમાં અને અચલ એટલે શાશ્વત એવા આત્મામાં જેનો નિવાસ છે એવો, જીવનધારણના વ્યવહાર માટે શરીર(ચલ)માં રહેતો અને દેહાભિમાનરહિત થઈને (અચલ) આત્મતત્ત્વમાં જ સ્થિત એવો યતિ હોય આ અર્થ ગૌડપાદને અભિપ્રેત હોય એમ હું માનતો નથી

જુઓ શંકરાચાર્ય —चलं शरीरं प्रतिक्षणमन्यथाभावात्, अचलमात्मतत्त्वम्, यदाकदाचिद्भोजनादिव्यवहारनिमित्तमाकाशवदचलं स्वरूपमात्मतत्त्वमात्मनो निकेतमाश्रयमात्मस्थितिं विस्मृत्याहमिति मन्यते यदा तदा चलो देहो निकेतो यस्य सोऽयमेवं चलाचलनिकेतो विद्वान्न पुनर्बाह्यविषयाश्रयः स च याद्दच्छिको भवेद् यद्दच्छाप्राप्तकौपीनाच्छादनग्रासमात्रदेहस्थितिरित्यर्थः ॥

આ યતિ પૂર્ણપદને પામેલો સિદ્ધ નથી, કારણ કે તે દેહાભિમાની પણ બને છે અને તેથી ચલનિકેત અને આત્મનિષ્ઠ થઈને અચલનિકેત પણ બને છે.

તો પછી એવા યતિને માટે चलाचलनिकेत એટલે અસ્થાયિ નિવાસવાળા રહેવાનુ આવશ્યક હોઈ શકે બાકી પરમહંસ, પૂર્ણયોગી ચલ કે અચલ કોઈપણ निकेतवाળો હોઈ શકે

पादृच्छिक —पदृच्छा, અકસ્માત્, અનાયાસ જે કોઈ આવી મળે તેના દ્વારા જીવનનિર્વાહ કરનાર એવો સહજ અર્થ છે કશી વસ્તુની પ્રાપ્તિ માટે યતિએ પ્રયત્ન કરવાનો હોતો નથી, નિર્બંધ અને નિરાયાસ જીવન યતિનુ હોય. શ્રી નિખિલાનન્દ નોંધે છે :—The wise man, described in this verse never takes "the external objects as real" like the ignorant persons. But the word 'yati' (man of self-control) does not signify the man of the highest realization as it is not at all possible for the latter to forget at any time the knowledge of Brahman This verse refers to the student aspiring after the highest knowledge The next verse indicates the condition of a jñāni

तत्त्वमाध्यात्मिकं दृष्ट्वा तत्त्वं दृष्ट्वा तु बाह्यतः ।
तत्त्वीभूतस्तदारामस्तत्त्वादप्रच्युतो भवेत् ॥ ३८ ॥

અનુવાદ :—આધ્યાત્મિક તત્ત્વને અને બાહ્ય તત્ત્વને જોઈને-જાણીને-તત્ત્વીભૂત થયેલો, તત્ત્વમાં જ રત એવો (કદી) તત્ત્વથી ચ્યુત ન થાય. (૩૮)

વિવરણ :—आध्यात्मिक तत्त्व દેહ, મન, વગેરે આધ્યાત્મિક, આંતરિક છે, અને પૃથ્વી આદિ બાહ્ય તત્ત્વ છે આધ્યાત્મિક-આંતરિક-અને બાહ્ય એવા ભેદો તાત્ત્વિક નથી જે આધ્યાત્મિક તત્ત્વ છે, તે જ બાહ્ય તત્ત્વ છે, એવુ જેને જ્ઞાન થઈ ગયુ છે તે 'તત્ત્વીભૂત'-'બ્રહ્મીભૂત' થયો છે બાહ્યતત્ત્વ અને તેનો જ્ઞાતા એવી તે વ્યક્તિ વચ્ચે પણ કોઈ વાસ્તવિક ભેદ નથી એવી અપરોક્ષ અનુભૂતિ જેને થઇ છે તે 'तदाराम.'-તત્ત્વમા જ રમમાણ-રહે છે અને આવા પૂર્ણ જ્ઞાની માટે કદી પણ આ પરમોચ્ચ અવસ્થાથી નીચી ભૂમિકા આવતી નથી. આગલી કારિકામા શંકરાચાર્યની દૃષ્ટિએ 'चलाचलनिकेत ' નો અર્થ લેતાં પણ ફલિત થાય છે કે યતિને ક્ષણવાર પણ દેહાભિમાની રહેવુ પડે છે, તત્ત્વથી ચ્યુત થવુ પડે છે, પણ અહીં તો સતત 'તત્ત્વીભૂત' જ અવસ્થા છે ચોક્કસ રીતે જ આ ચૈતન્ય પ્રકરણના અંતમાં આત્મા એ જ પરમતત્ત્વ અને અન્ય

'the nature of जगत् as conceived as a विकल्प on आत्मन्' Again, it is absurd to talk about a thing having the nature of another (except in Alankaraśastra) The sugges- tion that नान्यभावेन should be read for नात्मभावेन against all manuscript authority does not merit consideration'

वीतरागभयक्रोधैर्मुनिभिर्वेदपारगैः ।
निर्विकल्पो ह्ययं दृष्टः प्रपञ्चोपशमोऽद्वयः ॥ ३५ ॥

અનુવાદ —રાગ, ભય, ક્રોધવિહીન અને વેદમાં પારંગત એવા મુનિઓ વડે આ (આત્મા) નિર્વિકલ્પ, પ્રપંચ(સમગ્ર સંસાર)નો જ્યાં ઉપશમ (અભાવ) થયો છે એવો, અદ્વય જોવાયો છે (૩૫)

વિવરણ :—રાગ આસક્તિ ભય અને ક્રોધનો જેનામાં સંપૂર્ણ અભાવ છે એવા વેદના પરમ રહસ્યને પામી ગયેલા જ્ઞાની મુનિઓએ આ અદ્વય પરમાત્મ– તત્ત્વનું દર્શન કર્યું છે એ મુનિઓએ જે આત્મતત્ત્વનો સાક્ષાત્કાર કર્યો છે તે કેવું છે। निर्विकल्प —જ્યાં કોઈ પણ દ્વૈત–જનિત વિકલ્પ–કલ્પના–જ નથી, એવું નિર્ગુણ, નિર્ધર્મક નિર્વિશેષ સ્વરૂપ

प्रपञ्चोपशम –આ દ્વૈતભાવજનિત આ સમગ્ર સંસાર–પ્રપંચ–નો જ્યાં ઉપશમ–અભાવ–છે તેવા અદ્વય, કેવળ એક આત્મતત્ત્વરૂપે જ મુનિઓએ પરમતત્ત્વનો સાક્ષાત્કાર કર્યો છે

'वीतरागभयक्रोधाः'માં ગીતાના—

(i) दुःखेष्वनुद्विग्नमनाः सुखेषु विगतस्पृहः ।
वीतरागभयक्रोधः स्थितधीर्मुनिरुच्यते ॥ (अ २–५६)

(ii) वीतरागभयक्रोधा मन्मया मामुपाश्रिताः ।
बहवो ज्ञानतपसा पूता मद्भावमागताः ॥ (अ ४–१०)ने
સ્પષ્ટ સ્મૃતિ અહીં સંભળાય છે

तस्मादेवं विदित्वैनमद्वैते योजयेत्स्मृतिम् ।
अद्वैतं समनुप्राप्य जडवल्लोक आचरेत् ॥ ३६ ॥

અનુવાદ :—તેથી આને (આત્મતત્ત્વને) આ પ્રમાણેનો જાણીને સ્મૃતિને અદ્વૈતમાં યોજવી જોઈએ. અદ્વૈત(ભાવ)ને બરાબર પામીને સંસારમાં જડની જેમ (નિઃસ્પૃહી થઈ) આચરણ કરવું જોઇએ. (૩૬)

વિવરણ :—આત્માનુ નિર્વિકલ્પ સ્વરૂપ જાણીને સ્મૃતિને પણ એ જ સ્વરૂપમાં યોજી દેવી જોઇએ, એ સ્વરૂપ સાથે અનુસંધાન થઈ જવું જોઇએ. સ્મૃતિનું પોતાનું એ સ્વરૂપ–વ્યતિરિક્ત અસ્તિત્વ જ ન હોઈ શકે એમ બનવું જોઇએ. શંકરાચાર્ય કહે છે :—तच्चाद्वैतमवगम्याहमस्मि परब्रह्मेति विदित्वाशनायाद्यतीतं साक्षादपरोक्षादजमात्मानं सर्वलोकव्यवहारातीतं जडवल्लोकमाचरेत् । अप्रख्यापयन्नात्मानमहमेवंविध इत्यभिप्रायः ।

અહીં સ્મૃતિ એટલે ધ્રુવા સ્મૃતિ, અવિચ્છિન્ન–અવિસ્મરણ. એટલે આવો મુનિ અદ્વૈતમાં જ ધ્યાનસ્થ હોય, તેથી સંસારવ્યવહારમાં તે જડવત્ જ વિચરે એ સમજી શકાય છે.

પ્રો વિધુશેખરે 'having realized non–duality should behave as a fool among people' એવુ ભાષાન્તર કર્યું છે સામાન્ય મનુષ્યોની સંસારના ભાવોની સામે સ્થૂલ કે સૂક્ષ્મ પ્રતિક્રિયા થાય જ છે, કારણ તેઓની દૃષ્ટિમાં સંસાર-પ્રપંચ-નો ઉપશમ થયો નથી, એટલે સંસારના તેમના પર અને તેમના સંસાર પર પ્રત્યાઘાતો પડે જ છે પણ જ્ઞાનીને મન અદ્વૈત સિવાય અન્ય કશુ છે જ નહીં, પોતાનું નિરાળું વ્યક્તિત્વ જ નથી, પરમચૈતન્ય સાથે એનું અનુસંધાન થઇ ગયેલું છે, એટલે ખરેખર તો એ ચૈતન્યસાન્દ્ર (mass of consciousness) અવસ્થા છે, છતાં તે 'જડવત્' લાગે છે. એટલે ખરેખર તો 'જડવત્' એ અજ્ઞાનીની જડતાની સંપૂર્ણ વિરૂદ્ધ એવી 'જ્ઞાનમય' અવસ્થા છે જેમ નિર્જીવ–જડ–પદાર્થને સુખ-દુખ ઇચ્છાદિ નથી તેમ આ જ્ઞાનીને પણ નથી, એટલે જ જડવત્. 'જડ' નહીં પણ 'જડવત્'.

निस्तुतिर्निर्नमस्कारो निःस्वधाकार एव च ।
चलाचलनिकेतश्च यतिर्यादृच्छिको भवेत् ॥ ३७ ॥

અનુવાદ :—યતિ (સંન્યાસી) સ્તુતિ, નમસ્કાર કે સ્વધાકાર (વગેરે)થી રહિત, ચલાચલ નિવાસવાળો, અનાયાસજીવી (અનાયાસ પ્રાપ્ત વસ્તુથી જ દેહ ટકાવનાર) હોય. (૩૭)

વિવરણ :—બ્રહ્મમાં લીન થયેલ જ્ઞાની માટે ગીતા કહે છે–

'तद्बुद्धयस्तदात्मानस्तन्निष्ठास्तत्परायणाः ।
गच्छन्त्यपुनरावृत्तिं ज्ञाननिर्धूतकल्मषाः ॥' (૫–૧૭)

આવા તત્ત્વદર્શીઓની વૃત્તિ અને આચરણ કેવું હોય તે અહીં સમજાવવામાં આવ્યું છે. આ સંન્યાસી–યતિ–ને કોઈ એષણા જ હોતી નથી. સ્તુતિ અને નમસ્કારની એને જેમ અપેક્ષા નથી તેમ દેવો વગેરેની સ્તુતિ કે નમસ્કાર કરવાની કોઈ ફરજ પણ તેની નથી. અન્ય પ્રાકૃતજનો માટેના વિહિત વિધિનિષેધો પણ એને માટે નથી.

निःस्वधाकारः :—'સ્વધા' ઉચ્ચાર સાથે પૈતૃક શ્રાદ્ધ આદિ ક્રિયા કરવાનો બ્રાહ્મણ, ક્ષત્રિય અને વૈશ્યોને શાસ્ત્રોનો આદેશ હોય છે; પણ વિરક્ત સંન્યાસીઓને એવી કોઈ ક્રિયા આવશ્યક નથી. चलाचलनिकेतः—ચલ એટલે અસ્થાયિ, અને અચલ, સ્થાયિ; નિકેત એટલે રહેઠાણ. સામાન્ય રીતે યતિઓએ કોઈ એક જ સ્થળે રહેવું ન જોઈએ, કારણ સ્થળના લાંબા સહવાસથી પણ આસક્તિ થવાની સંભાવના રહે છે. પણ જે મુક્ત જ છે તેને એક જ સ્થળે સ્થાયિ રહેવાથી પણ આસક્તિ થવાની સંભાવના ક્યાંથી? યતિ 'चलाचलनिकेतः' હોવો જોઈએ એમ યતિ માટેના નિયમ તરીકે જો આનો અર્થ કરીએ તો એમ કહી શકીએ કે યતિએ પોતાનું સ્થળ 'સ્થિર' ન રાખવું જોઈએ. 'ચલાચલ'નો 'ચંચલ', સ્થિર નહીં, એવો અર્થ લઈ શકાય છે. શંકરાચાર્ય चल અને अचल શબ્દના સ્વાભાવિક ન લાગે એવો અર્થ કરે છે. ચલ એટલે પ્રતિક્ષણ ચલાયમાન રહેતા શરીરમાં અને अचल એટલે શાશ્વત એવા આત્મામાં જેનો નિવાસ છે, એવો જીવનધારણના વ્યવહાર માટે શરીર(ચલ)માં રહેતો અને દેહાભિમાનરહિત થઈને (अचल), આત્મતત્ત્વમાં જ સ્થિત એવો યતિ હોય. આ અર્થ ગૌડપાદને અભિપ્રેત હોય એમ હું માનતો નથી.

જુઓ શંકરાચાર્ય—चलं शरीरं प्रतिक्षणमन्यथाभावात्, अचलमात्मतत्त्वम्; यदा कदाचिद्भोजनादिव्यवहार–निमित्तमाकाशवदचलं स्वरूपमात्मतत्त्वमात्मनो निकेतमाश्रयमात्मस्थितिं विस्मृत्याहमिति मन्यते यदा तदा चलो देहो निकेतो यस्य सोऽयमेवं चलाचलनिकेतो विद्वान्न पुनर्बाह्यविषयाश्रयः स च याद्दच्छिको भवेद् यदृच्छाप्राप्तकौपीनाच्छादनग्रासमात्रदेहस्थितिरित्यर्थः ॥

આ યતિ પૂર્ણપદને પામેલો સિદ્ધ નથી, કારણ કે તે દેહાભિમાની પણ બને છે અને તેથી ચલનિકેત અને આત્મનિષ્ઠ થઈને અચલનિકેત પણ બને છે.

નો પછી એવા યતિને માટે चलाचलनिकेत એટલે અસ્થાયિ નિવાસવાળા રહેવાનુ આવશ્યક હોઈ શકે. બાકી પરમહંસ, પૂર્ણયોગી ચલ કે અચલ કોઈપણ નિકેતવાળો હોઈ શકે

. यादृच्छिकः—यदृच्छा, અકસ્માત્, અનાયાસ જે કંઈ આવી મળે તેના દ્વારા જીવનનિર્વાહ કરનાર એવો સહજ અર્થ છે. કશી વસ્તુની પ્રાપ્તિ માટે યતિએ પ્રયત્ન કરવાનો હોતો નથી, નિર્બંધ અને નિરાયાસ જીવન યતિનું હોય. શ્રી નિખિલાનન્દ નોંધે છે:—*The wise man, described in this* verse never takes "the external objects as real" like the ignorant persons. But the word 'yati' (man of self-control) does not signify the man of the highest realization as it is not at all possible for the latter to forget at any time the knowledge of Brahman This verse refers to the student aspiring after the highest knowledge. The next verse indicates the condition of a jñāni.

तत्त्वमाध्यात्मिकं दृष्ट्वा तत्त्वं दृष्ट्वा तु बाह्यतः ।
तत्त्वीभूतस्तदारामस्तत्त्वादप्रच्युतो भवेत् ॥ ३८ ॥

અનુવાદ:—આધ્યાત્મિક તત્ત્વને અને બાહ્ય તત્ત્વને જોઇને–જાણીને–તત્ત્વીભૂત થયેલો, તત્ત્વમાં જ રત એવો (કદી) તત્ત્વથી ચ્યુત ન થાય. (૩૮)

વિવરણ:—आध्यात्मिकं तत्त्वं દેહ, મન, વગેરે આધ્યાત્મિક, આંતરિક છે, અને પૃથ્વી આદિ બાહ્ય તત્ત્વ છે. આધ્યાત્મિક–આંતરિક–અને બાહ્ય એવા ભેદો તાત્ત્વિક નથી જે આધ્યાત્મિક તત્ત્વ છે, તે જ બાહ્ય તત્ત્વ છે, એવું જેને જ્ઞાન થઈ ગયું છે તે 'तत्त्वीभूत'–'બ્રહ્મીભૂત' થયો છે. બાહ્યતત્ત્વ અને તેનો જ્ઞાતા એવી તે વ્યક્તિ વચ્ચે પણ કોઈ વાસ્તવિક ભેદ નથી એવી અપરોક્ષ અનુભૂતિ જેને થઇ છે તે 'तदारामः'–તત્ત્વમાં જ રમમાણ–રહે છે. અને આવા પૂર્ણ જ્ઞાની માટે કદી પણ આ પરમોચ્ચ અવસ્થાથી નીચી ભૂમિકા આવતી નથી. આગલી કારિકામાં શંકરાચાર્યની દૃષ્ટિએ 'चलाचलनिकेतः' નો અર્થ લેતાં પણ ફલિત થાય છે કે યતિને ક્ષણવાર પણ દેહાભિમાની રહેવું પડે છે, તત્ત્વથી ચ્યુત થવુ પડે છે, પણ અહીં તો સતત 'तत्त्वीभूत' જ અવસ્થા છે. ચોગ્ય રીતે જ આ ચૈતન્ય પ્રકરણના અંતમાં આત્મા એ જ પરમતત્ત્વ અને અન્ય

સર્વ 'વિતથ' છે, અન્ય એવું કશું છે જ નહીં, એવી પરમોચ્ચાવસ્થા એ એક કલ્પનામાત્ર નથી પણ તત્ત્વીભૂત અવસ્થા એ જ સાચી અવસ્થા છે, એ શક્ય છે એમ સ્પષ્ટ દર્શાવવામાં આવ્યું છે.

પ્રો. કરમારકરની દષ્ટિએ ૩૬, ૩૭ અને ૩૮ એ ત્રણે કારિકાઓમાં મુનિ-યતિ-એ કેવી રીતે રહેવું જોઇએ તે દર્શાવવામાં આવ્યું છે પણ છેલ્લી કારિકામાં બાહ્ય અને આંતર-તત્ત્વ એક જ આત્મતત્ત્વ છે-(आत्मा च सबाह्याभ्यन्तरो ह्यजोऽपूर्वोऽनन्तरोऽबाह्यः कृत्स्न आकाशवत्सर्वगतः सूक्ष्मोऽचलो निर्गुणो निष्कलो निष्क्रियः 'तत्सत्यं स आत्मा तत्त्वमसि' (छा उ ६/८/१६) इति श्रुतेः । शा भा), એવું જે પામી ગયો છે, જે સાચી રીતે તત્ત્વીભૂત થયો છે તે કદી તત્ત્વજ્ઞાનમાંથી ચલિત ન થાય એવો અર્થ જ લેવો મને વધારે યોગ્ય લાગે છે તત્ત્વમાંથી ચલિત ન થવું જોઇએ એવો ઉપદેશ કે ચેતવણી તત્ત્વીભૂતને આપવામાં કેટલું ઔચિત્ય? ખરેખર તો આ અંતિમ શ્લોકમાં ગીતામાં જણાવેલા બ્રહ્મીભૂત પુરુષની જ વાત કરી છે શ્રી નિખિલાનંદ બીજી પંક્તિનો અર્થ યોગ્ય રીતે જ આમ કરે છે—

'. he becomes one with Reality, derives his pleasure from It and never deviates from the real'

નિખિલાનંદ જ્ઞાની વિશે કહે છે —

Even when a Jnani eats or drinks or does any other act he only sees the non-dual Brahman He never deviates from the real His condition has thus been described in the Gita: 'Brahman is the offering Brahman the oblation, by Brahman is the oblation poured into the fire of Brahman; Brahman verily shall be reached by him who always sees Brahman in action' The state of a student has been described in the previous verses A student when urged by hunger and thirst thinks himself as something different from Reality A mystic or a yogi thinks that he can realize truth only by withdrawing his mind from the external objects But a man of the highest realization, who knows that he is the Supreme reality, never loses that consciousness and even in the midst of the world keeps in act the knowledge of his identity with the non-dual Brahman

૩. અદ્વૈત પ્રકરણ

उपासनाश्रितो धर्मो जाते ब्रह्मणि वर्तते ।
प्रागुत्पत्तेरजं सर्वं तेनासौ कृपणः स्मृतः ॥ १ ॥

અનુવાદ :—ઉપાસનાના આશ્રયવાળો જીવ (સાધક) કાર્ય-બ્રહ્મમાં પ્રવર્તે છે અને ઉત્પત્તિની પહેલાં સર્વ અજ હતું (એમ માને છે) તેથી તે ઉપાસક ક્ષુદ્ર (અલ્પ) ગણાયો છે. (૧)

વિવરણ :—પ્રથમ પ્રકરણમાં ૐકાર નિર્ણય થયો, બીજામાં સૃષ્ટિનું વૈતથ્ય પુરવાર થયું, હવે અહીં પ્રતિપાદન કરવામાં આવે છે કે પરમતત્ત્વનું સ્વરૂપ એવું છે કે જેમાં ઉપાસક અને ઉપાસ્ય જેવા દ્વૈતને સ્થાન જ નથી. શ્રુતિઓ તો અદ્વૈતતત્ત્વનું નિરૂપણ કરે જ છે, પણ તર્કના બળે પણ અદ્વૈતની પ્રતીતિ કરાવી શકાય એમ છે તે અહીં દર્શાવવામાં આવ્યું છે. શંકરાચાર્ય કહે છે—अद्वैतं किमागममात्रेण प्रतिपत्तव्यमाहोस्वित्तर्केणापीत्यत आह—शक्यते तर्केणापि ज्ञातुम्; तत्कथमित्यद्वैतप्रकरणमारभ्यते उपास्योपासनादिभेदजातं सर्वं वितथं केवलश्चात्माद्वयः परमार्थ इति स्थितमतीते प्रकरणे— ।

જેમ વૈતથ્ય તર્કદ્વારા સમજાવ્યું તેમ અદ્વૈત પણ તર્કદ્વારા સિદ્ધ કરવાને માટે આ પ્રકરણનો આરંભ થયો છે. પ્રથમ કારિકામાં જણાવ્યું છે કે જે ધર્મ એટલે જીવ, ઉપાસક (શંકરાચાર્ય પ્રમાણે) ઉપાસનાનો આશ્રય લે છે, તેણે બ્રહ્મને જાત એટલે વ્યક્ત થયેલો માનવો પડે છે. આમ ઉપાસના કાર્યબ્રહ્મની કરવામાં આવે છે. બ્રહ્મમાંથી સૃષ્ટિ અને જીવની ઉત્પત્તિ થઈ છે એમ માનવામાં આવે, પોતે જીવ-બ્રહ્મથી પૃથક છે, અને અંતે તેણે બ્રહ્મને પામવાનો છે એમ વિચારે તો જ તે ઉપાસક ઉપાસના દ્વારા ઉપાસ્ય-બ્રહ્મ ને પામી શકશે એમ માની શકે. આમ દ્વૈત એ ઉપાસનાની અનિવાર્ય શરત બની જાય છે. ઉપાસના-ભક્તિની પ્રક્રિયામાં પારમાર્થિક રીતે અવિકારી, અજ એવા બ્રહ્મને જીવરૂપે જન્મ પામેલો, સૃષ્ટિરૂપે કાર્યમાં પરિણમેલો એવું (ખરેખર તો તાત્ત્વિક દૃષ્ટિએ અસ્વીકાર્ય, વિનય) સ્વીકારવું પડે છે. ઉપાસ્ય, ઉપાસક અને ઉપાસના એવા ભેદોનો સ્વીકાર જ અજ્ઞાનમૂલક છે. ઉત્પત્તિની પહેલાં બધું મૂળ અજ, બ્રહ્મરૂપ જ હતું એમ કહેવામાં પણ ઉત્પત્તિની પ્રક્રિયાનો સ્વીકાર છે જ અને તે ભ્રમ છે, અજ્ઞાન જ છે. ખરેખર, તો કેવળ અજ, બ્રહ્મ જ એકમેવ સત્ય છે, તેમાં પૂર્વ અને અપર જેવું કશું હોઈ શકે જ નહીં. આથી જ દ્વૈતનો આશ્રય લેનાર, બ્રહ્મને જીવ અને સૃષ્ટિરૂપે કાર્યમાં પરિણત

આવું માનનાર ઉપાસકને તાત્ત્વિક દૃષ્ટિએ કૃપણ, દયનીય, ક્ષુદ્ર, અલ્પ ગણ્યો છે. જુઓ છાન્દોગ્યોપનિષદ્—यत्रान्योऽन्यत्पश्यत्यन्यच्छृणोत्यन्यद्विजानाति तदल्पम् मर्त्यमसत् । કેનોપનિષદ્ સ્પષ્ટ કહે છે કે જેની તું 'इदम्' તરીકે ઉપાસના કરે છે તે પરમતત્ત્વ નથી. જુઓ—यद्वाचानभ्युदितं येन वागभ्युद्यते। तदेव ब्रह्म त्वं विद्धि नेदं यदिदमुपासते ॥ (केनोपनिषद्)

શંકરાચાર્ય આ કારિકામાં 'धर्म' નો અર્થ ઉપાસક, સાધક (જીવ) કરે છે. આનંદગિરિ એ સમજાવતાં કહે છે, देहस्य धारणाद् धर्मो जीवः । પ્રો. ભટ્ટાચાર્ય અહીં 'धर्म' નો અર્થ Duty કરે છે, જે અહીં યોગ્ય લાગતો નથી.

अतो वक्ष्याम्यकार्पण्यमजाति समतां गतम् ।
यथा न जायते किंचिज्जायमानं समन्ततः॥ २ ॥

અનુવાદ:—તેથી સમાનરૂપે રહેલ, અજન્મ એવા અકૃપણત્વ વિશે કહું છું કે બધી બાજુ જન્મ પામેલું (લાગતું) કશું જ (ખરેખર) જન્મતું નથી.

વિવરણ:—પ્રથમ કારિકામાં 'असौ कृपणः स्मृत.' એમ જે બ્રહ્મને જાત-ઉત્પન્ન થયેલું, વ્યક્ત-manifest-માને છે તેના વિશે કહ્યું. कृपणत्व એટલે જ અલ્પત્વ. વેદાંત 'अल्प'ની નહીં પણ अनन्त-भूमा-ની પર્યેષણા પર ભાર મૂકે છે. માટે अकार्पण्य એટલે अल्पत्वનો સંપૂર્ણ અભાવ, અને જ્યાં દ્વૈત છે ત્યાં અલ્પત્વ છે આમ અકાર્પણ્ય એટલે જ અદ્વૈત દ્વૈતમાં जाति-જન્મ-નો ભાવ રહેલો જ છે એટલે अजाति-અજન્મ એવા બ્રહ્મ અને 'अकार्पण्य' સમાનાર્થ જ ગણાયાં છે બ્રહ્મનું જ્ઞાન તેજ 'अकार्पण्य'. (अकार्पण्यम-कृपणभावमज ब्रह्म । શાંકરભાષ્ય.) પરમતત્ત્વ अज છે એટલે એક અને અદ્વય છે અને પરિણામે તેમાં કોઈ અસમાનતાનો પ્રશ્ન ઉત્પન્ન થતો જ નથી તેથી એવા બ્રહ્મના જ્ઞાનરૂપ અકૃપણભાવ માટે 'समता गतम्' પ્રયોગ બરાબર છે બીજી પંક્તિમાં જે અકાર્પણ્ય વિશે વાત કરવાની છે તે શું છે તે સક્ષેપમાં અસંદિગ્ધપણે કહી દેવામાં આવ્યું છે. જે કાંઈ જન્મ પામેલું, ચારે બાજુ અનેક સ્વરૂપે અભિવ્યક્ત દેખાય છે તેમાંનું ખરેખર કશું જ જન્મ પામેલું નથી. તાત્ત્વિક રીતે પરમતત્ત્વ સિવાય અન્યરૂપે જે કાંઈ દેખાય છે તે છે જ નહીં, તે વ્યક્ત પણ થયું નથી બ્રહ્મ જ अजन्म છે, કોઈ સ્વરૂપે પણ તે વ્યક્ત જ થયો

નથી, એટલે જે સૃષ્ટિ વ્યક્ત–ઉદ્‌ભૂત–દેખાય છે તે ખરેખર અજ–અનુદ્‌ભૂત–જ છે. આ જ પરમ સત્ય છે આ અને પછીના પ્રકરણમાં પણ 'અજાતિ' વિશેના ગૌડપાદના વિચારો અનેક રીતે વ્યક્ત થયા છે આ પ્રકરણની અંતિમ કારિકામાં પણ ગૌડપાદ આ જ વાત કરે છે : एतत्तदुत्तम सत्य यत्र किंचिन्न जायते। માધ્યમિક બૌદ્ધો પણ કોઈપણ પ્રકારની ઉત્પત્તિમાં માનતા નથી, એટલે બૌદ્ધવિચારસરણી સાથેના ગૌડપાદના પૂર્ણસામ્ય પર પ્રો ભટ્ટાચાર્ય વારવાર ભાર મૂકે છે અન્ય વધુ યોગ્ય સ્થાને, ગૌડપાદ પૂર્ણતયા બૌદ્ધવિચારને કે ઉપનિષદ્‌જનિત વિચારધારાને અનુસરે છે તે વિશે ચર્ચા કરીશુ.

आत्मा ह्याकाशवज्जीवैर्घटाकाशैरिवोदितः।
घटादिवच्च संघातैर्जातावेतन्निदर्शनम् ॥ ३ ॥

અનુવાદ :—આત્મા ખરેખર આકાશ જેવો છે, ઘટાકાશોની જેમ જીવો રૂપે તે ઉત્પન્ન થયેલો (દેખાય) છે; અને (દેહ વગેરે) સઘાતોરૂપે ઘટ વગેરેની જેમ (ઉત્પન્ન થયેલો લાગે છે), ઉત્પત્તિની બાબતમા આ દૃષ્ટાંત છે

વિવરણ :—આત્મા અજન્મ છે એમ કહ્યુ, તો હવે અનેક દેહધારી જીવો રૂપે જે ઉત્પન્ન થયેલ દેખાય છે તેનુ શુ ? આ સમજાવવા માટે આચાર્ય ગૌડપાદ નિદર્શન–દૃષ્ટાન્ત–આપે છે. ખરેખર જાતિ–ઉત્પત્તિ–નથી પણ જે ભાસમાન ઉત્પત્તિ છે તે સમજાવવા માટે ઘડા અને આકાશનુ દૃષ્ટાન્ત જે વેદાંતમાં ખૂબ જ પ્રચલિત છે તે આપે છે આત્મા તો અવયવહીન, અસીમ, અચલ એવા આકાશ–અવકાશ–જેવો છે તો જીવો શુ છે ? જીવ એ ખરેખર આત્મા સિવાય અન્ય કશુ જ નથી તો ભિન્ન કેમ લાગે છે, ઉત્પન્ન થયેલા કેમ લાગે છે ? તો દૃષ્ટાન્તથી સમજાવે છે, જેમ સમગ્ર આકાશ એક અને અખડ જ છે, છતાં ઘડાના પોલાણમાં રહેતુ આકાશ સમગ્ર આકાશ કરતા જુદુ, નોખુ, હોય એમ લાગે, અને એ આકાશને આપણે ઘડાનુ આકાશ, 'ઘટાકાશ' તરીકે ઓળખીએ ધારો કે દસ ઘડા હોય તો દસે ઘડાનુ આકાશ આપણે જુદુ સમજીએ વળી, નાના ઘડાનુ નાનુ અને મોટા ઘડાનુ મોટુ ! પણ તટસ્થ અને સ્થિર દૃષ્ટિએ વિચારીએ તો સમજાશે કે તત્ત્વત આકાશ તો એક અને અવિચ્છિન્ન જ છે, એના એક કે દસ, નાના કે મોટા, ઘટાકાશ કે ગૃહાકાશ (ઘરમા રહેતું આકાશ) એવા પાડેલા ભેદો કેવળ કાલ્પનિક જ છે, ઘડા કે ઘરના વ્યવધાન ને કારણે જ આપણને એક આકાશમાં અનેકતા દેખાય છે ઘડો ફૂટીને

જાય તો ઘડાનું આકાશ ક્યાં જાય છે? આપણે કહીશું કે મૂળ આકાશમાં ભળી જાય છે પણ 'ભળી જાય છે' એમ કહેવું પણ સાચું છે શું? 'જુદું પડવું' અને 'ભળી જવું' એવી કોઈ ગતિ–પ્રક્રિયા પણ 'આકાશ'માં ક્યાં થાય છે? તો આ બધું આપણી મન:કલ્પના જ છે. આ 'ઘટાકાશ'ના દૃષ્ટાન્તને બરાબર સમજીશું તો સ્પષ્ટ થશે કે આકાશ જેવો એક અને અદ્વય, અપરિચ્છિન્ન, સર્વવ્યાપક, અખંડ, અચલ, અકર્તા એવો આત્મા, જે ઘટાદિસમાન દેહોને કારણે દેહોની કલ્પનાને કારણે, તે તે દેહમાં રહેલા જીવરૂપે અનેક ભાસે છે અને સુખી કે દુ:ખી હોય એમ લાગે છે. આકાશ એ આત્મા છે તો 'ઘટાકાશ' એ જીવ છે. આ દૃષ્ટાન્ત બરાબર સમજીએ તો જીવ વગેરે સૃષ્ટિની ઉત્પત્તિ વિશેના લૌકિક ખ્યાલોમાં રહેલું અજ્ઞાન સ્પષ્ટ થશે. 'ઘટાકાશ'ની ઉત્પત્તિ 'ઘટ'ની ઉપાધિને કારણે છે. ખરેખર તો ઘટમાં રહેલું આકાશ ઉત્પન્ન થતું જ નથી. તેમ જીવો વાસ્તવિક રીતે ઉત્પન્ન થતા જ નથી. આત્મા ખરેખર અજન્મા જ છે, એ કોઈ સ્વરૂપે પણ ઉત્પન્ન થતો જ નથી. જે દેહના વ્યવધાનમાં આત્મા જીવરૂપે ઓળખાય છે તે દેહ પણ કોઈ વાસ્તવિક પદાર્થ નથી. પૃથ્વી વગેરે ભૂતો પણ આકાશમાંથી ઉત્પન્ન થયાં છે એવો શ્રુતિમાં ઉલ્લેખ છે. પરંતુ ખરેખર તો કારણ–કાર્યની શૃંખલા પણ મનુષ્યની બૌદ્ધિક મર્યાદાની જ દ્યોતક છે. જેમ રજ્જુમાં સર્પની ભ્રાન્તિ થાય છે, તેમ જ અસ્થૂલ એવા આત્મા પર જ સ્થૂલ એવા પૃથ્વી–પાણી જેવાં ભૂતોનું આરોપણ થાય છે, અને સમગ્ર સૃષ્ટિ–પ્રપંચ તાત્ત્વિક રીતે અસ્તિત્વ ધરાવતો ન હોવા છતાં, આત્મા પર આરોપિત છે. આમ સ્થૂલ દેહ (સંઘાત) પણ આત્મા પર જ આરોપિત છે, અને જેમ ઘડો 'આકાશ'ને પોતાનામાં સમાવીને 'ઘટાકાશ' ઉત્પન્ન (!) કરે છે, તેમ આરોપિત એવો દેહ પોતે 'આત્મા'ને આવરીને, પોતાનામાં રહેલો છે એમ, આત્માને જીવ તરીકે ઉત્પન્ન થયેલો ગણાવે છે. ખરેખર તો દેહનું જ પોતાનું અસ્તિત્વ કાલ્પનિક, અવાસ્તવિક છે, તો પછી કાલ્પનિક દેહના કાલ્પનિક આવરણથી ઉત્પન્ન થયેલા કાલ્પનિક જીવનું સ્વરૂપ કેવું! વળી એ જીવના બંધન અને મોક્ષ કેવા! મૃગજળની ભરતી અને ઓટ જેવા! આ કારિકામાં 'મહાકાશ' અને 'ઘટાકાશ' દ્વારા જીવની કલ્પના સમજાવવામાં આવી છે. આગળ જતાં વેદાંતમાં આ જ દૃષ્ટાન્ત પરથી અવચ્છેદવાદ ઉત્પન્ન થયો છે જેના પુરસ્કર્તા વાચસ્પતિમિશ્ર ગણાય છે. આ કારિકાના ભાષ્યમાં શંકરાચાર્ય સ્પષ્ટતા કરે છે કે મન્દ બુદ્ધિવાળાઓ માટે શ્રુતિ જીવ કે પૃથ્વી વગેરે ભૂતસંઘાતની ઉત્પત્તિની વાત કરે છે તે ઉત્પત્તિ વાસ્તવિક નહીં પણ જેમ મહાકાશમાંથી ઘટાકાશ, ઘટાકાશ વગેરે ઉત્પન્ન થાય છે તેવા અર્થમાં કાલ્પનિક જ સમજવી (यदा मन्दबुद्धिप्रतिपिपादयिषया श्रुत्यात्मनो

ज्ञानिरुच्यते, जीवादीनां तदा जातावुपगम्यमानायामेतन्निदर्शनं दृष्टान्तो यथोदिताकाशवदित्यादि: । शांकरभाष्य. का. ३ ।)

શંકરાચાર્યે 'બ્રહ્મસૂત્ર' પરના પોતાના ભાષ્યમાં જીવ અને બ્રહ્મ વચ્ચેના અભેદને સમજાવવા માટે જુદાં જુદાં અનેક દૃષ્ટાન્તો આપ્યાં છે. આ દૃષ્ટાન્તો પર વિશેષ ભાર મૂકીને શંકરાચાર્યના અનુગામી કેવલાદ્વૈતવાદી આચાર્યોએ જીવ-બ્રહ્મના અભેદને સમજાવવા પ્રતિબિંબવાદ અને અવચ્છેદવાદ જેવા વાદો શરૂ કર્યા છે. ખરેખર તો જીવ કે જગતની વાસ્તવિક ઉત્પત્તિ જ નથી એટલે બ્રહ્મમાંથી અવિદ્યા વડે જીવ-જગતની માયિક ઉત્પત્તિ થવામાં આભાસ-Reflection or Appearance-કે અવચ્છેદ-Limitation-ની 'પ્રક્રિયા' થઈ છે એવી કોઈ ચર્ચાને ગૌડપાદ મહત્ત્વ આપતા નથી, શંકરાચાર્યે પણ અનેક રીતે વિચારણા કરી છે છતાં, અવિદ્યાની કાલ્પનિક સૃષ્ટિ ઉત્પન્ન કરવાની કોઈ અમુક જ ખાસ પ્રક્રિયા છે એવો નિર્દેશ કર્યો નથી. કારણ સ્પષ્ટ જ છે : બ્રહ્મ સિવાય અન્ય કશાયનું પારમાર્થિક અસ્તિત્વ જ નથી એ જ એમનો પ્રતિપાદ્ય વિષય રહ્યો છે, અને 'માયા'ને તો સદસદ્વિલક્ષણ, અનિર્વચનીય જ કહી દીધી છે. પછીના અદ્વૈત-વેદાંતના આચાર્યો જીવની ઉત્પત્તિ એ 'આભાસ'થી છે કે 'અવચ્છેદ'થી છે, અવિદ્યા કઈ રીતે તે સર્જે છે એવી ચર્ચા કરતાં કરતાં કદાચ અભાનપણે બ્રહ્મથી ઇતર દેખાતા જીવ કે જગતને કંઈક મહત્ત્વ આપી, કંઈક સત્તાનું આરોપણ કરી બેઠા હોય એમ લાગે છે. ગૌડપાદ પછી શંકરાચાર્ય અને પછી સુરેશ્વર, વાચસ્પતિ જેવા ક્રમશઃ અવિદ્યા કે માયા વિશે વધુ ને વધુ વિચારતા ગયા, અને તેમ તેમ જીવ અને સૃષ્ટિની ઉત્પત્તિ-ભલે આભાસી-વિશેના પ્રશ્નોને છેડતા ગયા, અને આમ ગૌડપાદે બ્રહ્મથી ઇતર કશું સર્જાયું જ નથી એમ કહીને જે સંપૂર્ણ અંતિમવાદી અને નિષેધાત્મક-Negative-દૃષ્ટિકોણ રજૂ કર્યો છે, તેના કરતાં ધીમે ધીમે કેવલાદ્વૈતવાદીઓ કંઈક અંશે વિધેયાત્મક-Positive-દૃષ્ટિબિંદુ સ્વીકારતા ગયા હોય એમ લાગે છે. 'ઘટાકાશ'ના દૃષ્ટાન્તને કારણે અવચ્છેદવાદને ગૌડપાદનું સમર્થન મળે છે એમ કહેવું બરાબર નથી. પ્રતિબિંબવાદ અને અવચ્છેદ-વાદ વિશે શ્રી મહાદેવન્ નોંધે છે :—

The difference between the two views, pratibimba-vāda and avaccheda-vāda, is the result of stretching the illustrations beyond their legitimate point. In S'aṅkara's writings both the illustrations are found. The point in the analogy of reflection as well as in that of pot-defined

ether is that jīvatā is adventitious. There can be no discrepancy between regarding the jīva as a reflection and considering it to be a nescience-defined intelligence. The illustration of ether is worked out in detail by Gauḍapāda. But on that account it is not right to say that he preferred the avaccheda view to the pratibimba-vāda. Such a problem did not arise in his time. He employs the term 'Ābhāsa' too which means reflection or appearance. All that he is intent on teaching is that, shorn of the adjuncts, the Jīva is non-different from Brahman."

(P. 158-59-T. M. P. Mahadevan)

घटादिषु प्रलीनेषु घटाकाशादयो यथा ।
आकाशे संप्रलीयन्ते तद्वज्जीवा इहात्मनि ॥ ४ ॥

અનુવાદ :—જેવી રીતે ઘટાદિનો નાશ થતાં ઘટાકાશ વગેરે આકાશમાં વિલીન થઈ જાય છે, તેવી રીતે અહીં જીવો આત્મામાં (વિલીન થઈ જાય છે). (૪)

વિવરણ :—આગળની કારિકામાં ઉત્પત્તિ એ ભ્રામક છે, અવિદ્યાજનિત છે, તે સમજાવ્યું; તો હવે અહીં પ્રલય વિશે કહે છે. ઉત્પત્તિ વાસ્તવિક નથી, સાચી નથી, તો નાશ પણ કેવી રીતે વાસ્તવિક હોઈ શકે? ઘટાકાશની ઉત્પત્તિ કાલ્પનિક ઘટને લીધે છે. એ ઘટનો નાશ થતાં ઘટાકાશનો પણ નાશ થયો એમ કહેવાય, પણ ખરેખર ઘટાકાશ તો મૂળ એકમાત્ર આકાશ જ છે, ઘટને કારણે તે એક અવિચ્છિન્ન આકાશથી જુદું પડતું લાગે છે અને ઘટનો નાશ થતાં તેમાં ઘેરાયલું આકાશ મૂળ બૃહત્ આકાશ સાથે એક થઈ ગયેલું, લય પામી ગયેલું દેખાય છે. ખરેખર તો આકાશના ખંડ લઘુ કે બૃહત્ પડી શકે જ નહીં. તે જ પ્રમાણે દેહ વગેરે સંઘાતોને લીધે જીવની ઉત્પત્તિ થઈ એમ માનવામાં આવે છે. દેહાદિસંઘાતો દૂર થતાં જીવ એ જીવ રહેતો નથી. તે આત્મસ્વરૂપે જ રહે છે, એટલે કે જીવ આત્મામાં વિલીન થઈ ગયો છે એમ કહેવાય. દેહાદિનો નાશ થતાં જીવનો આત્મામાં લય થાય છે એમ જ્યારે કહેવામાં આવે છે ત્યારે પ્રશ્ન થાય છે કે શું સ્થૂળ દેહનો નાશ થતાં—મૃત્યુ થઈ—જીવ આત્મામાં

લીન થઈ જાય છે? તેા તેા મૃત્યુ એ જ મુક્તિ! પણ વેદાંત એમ કહેતું નથી. આથી 'દેહ' શબ્દથી 'લિઙ્ગ-દેહ' સમજવેા જોઈએ, નહીં કે સ્થૂળ 'દેહ. લિંગદેહનેા નાશ અવિદ્યાનિવૃત્તિ વિના થતેા નથી ઘટ એ ઉપાધિ છે જેનેા નાશ થતા ઘટાકાશ મહાકાશ બની જાય છે. તેમ લિઙ્ગ-દેહ એ ઉપાધિ છે. ઉત્પત્તિ અને પ્રલય તેા ઉપાધિનાં જ હેાય. આત્મા નિરુપાધિક છે, अज છે.

यथैकस्मिन्घटाकाशे रजोधूमादिभिर्युते ।
न सर्वे संप्रयुज्यन्ते तद्वज्जीवाः सुखादिभिः ॥५॥

અનુવાદ –જેમ એક ઘટાકાશમાં ધૂળ-ધૂમાડા વગેરે ભળે તેથી બધાં ઘટાકાશેામાં તે ભળતાં નથી, તેજ પ્રમાણે સુખ વગેરેનું બધા જીવેાની બાબતમાં થતું નથી.

વિવરણ :–ચેાથી કારિકામાં જણાવ્યા પ્રમાણે ભિન્ન ભિન્ન દેહેામાં રહેના જીવેા વાસ્તવમાં ભિન્ન નથી, પણ જેમ ભિન્ન ભિન્ન ઘટાકાશેામાં એક જ આકાશ છે, તેમ આત્મા એક જ છે, તેા પછી એક આત્મા સુખ કે દુઃખનેા અનુભવ કરે તેા બીજા બધાને પણ સુખ-દુઃખનેા અનુભવ થાય, અને એકના કર્મનું ફળ બીજાને મળે, અને કર્મ-ફળનેા નિયમ જ રહે નહીં એવી શંકા ઉપસ્થિત થઇ શકે છે તેા તે શંકાનું નિરસન આ કારિકામાં કરવામાં આવ્યું છે એક જ આત્મા બધામાં હેાય તેા બધા જ યુગપત્-એકીસાથે-સુખી કે દુઃખી બને એવી સામાન્ય સમજ હેાઈ શકે પણ આત્મા શબ્દ વાપરતાં આપણે જીવાત્મા જ સમજતા હેાઇએ છીએ. આત્માને સુખ-દુઃખાદિ હેાતાં જ નથી. સુખ-દુઃખ વગેરે તેા ઉપાધિજનિત જીવ (જેનું ખરેખર અસ્તિત્વ જ નથી) તેની સાથે સલગ્ન છે અસ્તિત્વ-સત્તા-માત્ર આત્માની છે, જીવ એ કલ્પના છે, અને તેના અનુભવના વિષયેા, અનુકૂળ વેદન (સુખ) અને પ્રતિકૂળ વેદન (દુઃખ) એ પણ કલ્પના જ છે આત્મા એક જ છે, જેમ આકાશ એક જ છે. ઘટાકાશ, પટાકાશ, મઠાકાશ વગેરે 'આકાશબહુત્વ' એ કેવળ કલ્પનાની પેદાશ છે. એક ઘડાની અદર રહેલા આકાશમાં ધૂમાડેા હેાય તેથી બીજા પટાકાશ વગેરેમાં કે મહાકાશમાં ધૂમાડેા હેાતેા નથી, કારણ ધૂમાડેા માત્ર એક ઉપાધિ-ઘટાકાશ-ની સાથે જ સંબંધ ધરાવે છે. અને ઘટાકાશ પટાકાશ વગેરે સ્વતંત્ર સત્તા-Existence-ધરાવતી વસ્તુએા નથી, માત્ર એક, અનંત, નિરવયવ આકાશની અનેક, સાન્ત અને સાવયવ રૂપે કરેલી કલ્પના જ છે. તે જ પ્રમાણે એક आत्मा જ અનેક જીવ રૂપે કલ્પાયેા છે.

સાંખ્યદર્શન પુરુષબહુત્વ સ્વીકારે છે. તે કેવળ એક પુરુષ–આત્મા–ને નથી માનતું, એટલું જ નહીં, દરેક દેહમાં રહેલા જીવાત્માને સ્વતંત્ર વ્યક્તિત્વ, સત્તા અને સંત્પતા છે. વળી અવિદ્યા કે માયાને કારણે બહુત્વ ઉત્પન્ન થયું છે એમ તેઓ માનતા નથી. એટલે સાંખ્યવાદીને માટે એવો પ્રશ્ન સહેજે આવે કે જો એક જ પુરુષ બધા દેહોમાં હોય તો એક દેહને દુઃખ થતાં બધા દુઃખી થાય. આથી સાંખ્યકારિકા પુરુષબહુત્વ માટેનાં કારણો આ પ્રમાણે જણાવે છે –

जननमरणकरणानां प्रतिनियमादयुगपत्प्रवृत्तेश्च ।
पुरुषबहुत्वं सिद्धं त्रैगुण्यविपर्ययाच्चैव ॥ सां. का १८ ॥

શંકરાચાર્ય ગૌડપાદની આ કારિકા પર લાંબું ભાષ્ય કરે છે અને સાંખ્યવાદી પૂર્વપક્ષીની દલીલોનું ખંડન કરે છે. શંકરાચાર્ય યોગ્ય રીતે જ કહે છે કે સાંખ્ય-મત પ્રમાણે પણ બધા દેહ–સંઘાતોમાં એક જ આત્મા હોય તો આત્મા સર્વત્ર સુખી કે દુઃખી થાય એ સાંખ્યવાદીની વાત ખોટી છે, કારણ સાંખ્યમત પ્રમાણે પણ આત્મા–પુરુષ–સુખ–દુઃખાદિથી નિર્લિપ્ત છે, કર્તા–ભોક્તા નથી સુખ–દુઃખની અનુભૂતિ મહત્–બુદ્ધિ–સાથેના સમવાયને કારણે જ થાય છે

(જુઓ શાં.ભા. :–नहि सांख्य आत्मनः सुखदुःखादिमत्त्वमिच्छति बुद्धिसमवायाभ्युपगमात्सुखदुःखादीनाम् । न चापञ्चोपलब्धिरूपस्यात्मनो भेदकल्पनायां प्रमाणमस्ति ।)

रूपकार्यसमाख्याश्च भिद्यन्ते तत्र तत्र वै ।
आकाशस्य न भेदोऽस्ति तद्वज्जीवेषु निर्णयः ॥ ६ ॥

અનુવાદ :— (ઘટાકાશ–આદિ ભિન્ન ભિન્ન આકાશો જેવી) તે તે (કલ્પિત) વસ્તુઓમાં રૂપ, કાર્ય અને નામના ભેદ હોય છે ખરા, પણ આકાશમાં કોઈ ભેદ હોતો નથી. તેવો જ નિર્ણય જીવોની બાબતમાં (સમજવો).

વિવરણ :–એક જ આત્મા હોવા છતાં જુદા જુદા રૂપ, કાર્ય અને નામવાળા શરીરધારીઓ હોય છે તે કેવી રીતે એ પ્રશ્ન થાય તો, આકાશના જ દૃષ્ટાંત વડે એ સમજાવી શકાય એમ છે. ઘટાકાશ, કરકાકાશ જેવાં નાનાં–મોટાં રૂપવાળાં આકાશો હોઈ શકે. પાણી કે દૂધ સમાવવા જેવી ભિન્ન ક્રિયાનો પણ સંબંધ તેની સાથે હોઈ શકે. પણ આ બધાં નામ–રૂપો તો એક માત્ર

આકાશની અનેક રૂપે કરેલી કલ્પનાના જ સર્જનો છે, વાસ્તવમાં તો આકાશ એ જ એક સત્ય છે તે જ પ્રમાણે એક જ આત્મા જુદા જુદા દેહધાતોની ઉપાધિને લીધે અનેક જીવો રૂપે ભાસે છે અને કાર્ય કરે છે, કરતા હોય એમ લાગે છે

नाकाशस्य घटाकाशो विकारावयवौ यथा ।
नैवात्मनः सदा जीवो विकारावयवौ तथा ॥ ७ ॥

અનુવાદ :-જેમ ઘટાકાશ એ આકાશનો વિકાર-અવયવ નથી તે જ પ્રમાણે જીવ એ આત્માનો વિકાર કે અવયવ કદી નથી. (૭)

વિવરણ -શ્રી ન્નગિમમા ભિન્ન ભિન્ન આકાશોના રૂપ, કાર્ય અને નામમા ભેદ છે એમ કહ્યુ તો પ્રશ્ન થાય કે એ ભેદ તો સાચો ને ? અહીં આ શંકાનુ નિરસન કરવામાં આવે છે ઘટાકાશ, પટાકાશ વગેરે ભેદો વાસ્તવિક નથી, કાલ્પનિક છે વાસ્તવિક ભેદ કર્યા તો વિકાર હોઇ શકે અથવા તો અવયવ હોઈ શકે જેમ ઘડો માટીનો વિકાર–Transformation–પરિણામ છે, કડુ, કંઠણ આદિ અલંકારો જેમ સુવર્ણના વિકાર છે તેમ ઘટાકાશ વિગેરે આકાશના વિકાર–પરિણામ–નથી તે જ પ્રમાણે જેવી રીતે હાથ–પગ શરીરના અવયવો છે, શાખાઓ જેમ વૃક્ષના અવયવો છે, તેવી રીતે પણ ઘટાકાશ–પટાકાશ આકાશના અવયવો નથી આમ મહાકાશસમ પરમઆત્માના જીવ વગેરે નથી વિકાર કે નથી અવયવ અને ઉપર જણાવ્યા પ્રમાણે છે તેમ વાસ્તવિક ભેદ કયા તો વિકાર હોય કે અવયવ હોય, પણ એ બન્ને અહીં નથી એથી ફલિત થાય છે કે જીવ આદિ આત્માના ભેદો વાસ્તવિક નથી ઘટાકાશ આદિનુ આકાશથી કોઈ સ્વતંત્ર અસ્તિત્વ જ નથી ઘટાકાશને આકાશથી જુદુ માનવું એ આકાશના સાચા સ્વરૂપની સમજનો અભાવ છે તે જ પ્રમાણે આત્માનુ વાસ્તવિક સ્વરૂપ સમજાતાં ભેદબુદ્ધિ ટળી જાય છે ભેદબુદ્ધિ એ કેવળ અજ્ઞાનનુ જ પરિણામ છે

શાં ભા -परमार्थाकाशस्य घटाकाशो न विकारः यथा सुवर्णस्य रुचकादिर्यथा वा , जपा फेनबुद्बुदहिमादि नाप्यवयवो यथा वृक्षस्य शाखादिः । न तथा आकाशस्य घटाकाशो विकारावयवौ यथा तथा नैवात्मनः परस्य परमार्थसतो महाकाशस्थानीयस्य घटाकाशस्थानीयो जीवः सदा सर्वदा यथोक्तदृष्टान्तवन्न विकारो नाप्यवयव । अत आत्म-भेदकृतव्यवहारो मृषैवेत्यर्थः ।

यथा भवति बालानां गगनं मलिनं मलैः।
तथा भवत्यबुद्धानामात्मापि मलिनो मलैः॥ ॥८॥

અનુવાદ :–જે રીતે અણસમજુ લોકોને મેલને લીધે આકાશ મેલું લાગે છે, તે જ પ્રમાણે અજ્ઞાનીઓની દૃષ્ટિએ આત્મા પણ (સુખ–દુઃખ, રાગદ્વેષ વગેરે) મેલોથી મલિન થઈ જાય છે. (૮)

વિવરણ :–સામાન્યજન આત્માને સુખ–દુઃખાધીન, પાપી કે પુણ્યશાળી, કર્મનો કર્તા અને ફ્લનો ભોક્તા માને છે કારિકાકાર અહીં સ્પષ્ટ કહે છે કે આત્મા વિશેની આવી લૌકિક માન્યતા અવિવેકજનિત છે

બાલ–એટલે સાચી સમજ વિનાનો–અજ્ઞાની–અવિવેકી વાદળ, ધૂળ કે ધુમાડાને લીધે આકાશને–જે કેવળ અવકાશ છે તેને–સાચી વૈજ્ઞાનિક સમજ વિનાના લોકો મલિન માને છે તેનુ કારણ આકાશના સાચા સ્વરૂપની સમજનો અભાવ જ છે ધૂળ કે ધુમાડાની મલિનતાનુ આરોપણ–*Superimposition*–આકાશ પર કરવામાં આવે છે. તે જ પ્રમાણે અબુદ્ધ, અવિવેકી જન આત્મા જે નિર્ગુણ છે, અકર્તા, અભોક્તા છે, તેના પર પુણ્યશાળી, પાપી અને સુખી–દુઃખી જેવા ગુણોનું આરોપણ કરવામાં આવે છે. શંકરાચાર્ય કહે છે તેમ તરસ્યાં પ્રાણી ઉષર–વેરાન–પ્રદેશને દૂરથી જળતરંગયુક્ત જુએ છે, તેથી તે પ્રદેશ જળતરંગ-યુક્ત બની જતો નથી, તે જ પ્રમાણે પ્રત્યગાત્માને રાગ–દ્વેષ–ક્લેશ વગેરેથી મલિન માનવામાં આવે છે વસ્તુતઃ આત્મા આ સર્વથી નિર્લિપ્ત છે.

(શાં. ભા–यस्माद्यथा घटाकाशादिभेदबुद्धिनिबन्धनो रूपकार्यादिभेद-व्यवहारस्तथा देहोपाधिजीवभेदकृतो जन्ममरणादिव्यवहारः। तस्मा-त्तत्कृतमेव क्लेशकार्य-फलमलवत्त्वमात्मनो न परमार्थतः।)

વિવરણ :-અહીં શરીરનાં જન્મ-મૃત્યુની, જીવના પરલોકગમન વગેરે ક્રિયાઓથી આત્મા નિર્લિપ્ત છે એ વાત આત્માને આકાશની સાથે સરખાવીને સમજાવી છે જેમ ઘટાકાશની ઉત્પત્તિ અને ઘડો ફૂટી જતાં ઘટાકાશનો નાશ, કે ઘડાનું સ્થળાંતર કરતા ઘટાકાશની ગતિ વગેરે કોઈપણ રીતે આકાશને સ્પર્શતાં નથી, ઘટાકાશના (કહેવાતા) નાશથી આકાશમાંથી કાંઈ જતુ નથી, કારણ આકાશ એક અને અખંડ છે અને ઘટાકાશ-મહાકાશ જેવા ભેદો એ વાસ્તવિક નથી, એટલે ઉપાધિજનિત છે, તેજ પ્રમાણે ઉપાધિજનિત શરીર-જીવાદિનુ જન્મ-મૃત્યુ, ગમન, આગમન કે સ્થિર રહેવુ વગેરેથી આત્મા અસ્પૃષ્ટ જ છે આમ આત્મા એ આકાશથી अविलक्षण, વિલક્ષણ-એટલે જુદો-નહીં એવો, છે

શ્રી કરમારકર વધારામાં આ રીતે સમજાવે છે- '.. Ātman who is अविलक्षण (undergoes no change, remains the same always) like आकाश'

મને લાગે છે કે અહીં 'अविलक्षण' ને આત્માના વિશેષણ તરીકે સમજાવવાની જરૂર નથી કારિકાકાર આકાશ અને આત્મા આ બાબતમાં સરખા છે એ દૃષ્ટાન્ત સમજાવવા જ કહે છે

'आकाशेन अविलक्षणः' 'Non-different from the space, just like the space' આકાશની જેમ, એ અર્થ સિવાય બીજો અર્થ લેવાનુ અહીં આવશ્યક નથી

પ્રો ભટ્ટાચાર્ય 'स्थितो सर्वशरीरेषु .' ને બદલે 'स्थित.' એ જ પાઠ સ્વીકારે છે માત્ર એક જ પ્રતમા 'स्थित' છે બાકી બધે 'स्थितो' છે સ્થિતો લેતા ગતિ, આગમન અને સ્થિતિ, એમ જીવનુ જવુ આવવુ અને સ્થિર રહેવુ એમ ત્રણે પ્રક્રિયા આવી જાય છે ભટ્ટાચાર્યે સ્વીકારેલા પાઠને લીધે મૂળભૂત વિચારમાં કાંઈ ફેર પડતો નથી એટલે ચિંતા નથી.

संघाता. स्वप्नवत्सर्वे आत्ममायाविसर्जिताः ।
आधिक्ये सर्वसाम्ये वा नोपपत्तिर्हि विद्यते ॥ १० ॥

અનુવાદ :-(દેહાદિ) સર્વ સંઘાતો આત્માની માયાથી સ્વપ્નની જેમ સર્જાયા છે. તેમની-સંઘાતોની-અધિકતા કે સર્વસમાનતાની બાબતમાં ખરેખર કોઈ પ્રમાણ નથી. (૧૦)

વિવરણ :–ઘટાકાશ, મઠાકાશ વગેરે ભેદો એ વાસ્તવિક નથી; ઘટ, પટ જેવી ઉપાધિને કારણે અનેક આકાશોની કલ્પના થાય છે, કેવળ મહાકાશ એ જ સત્ય છે. તે પ્રમાણે ભિન્ન ભિન્ન દેહો રૂપી સંઘાતો એ આત્માની માયાથી સર્જાયાં છે; અને તે દેહાદિ સંઘાતોની સૃષ્ટિ એ સ્વપ્ન સમાન જ છે. જેમ સ્વપ્નના અનેક પદાર્થોમાં કયો પદાર્થ ચડિયાતો અને કયો ઊતરતો એવું કોઈ પણ પ્રકારનું તારતમ્ય કરવું એ તર્કયુક્ત નથી, કારણ સ્વપ્નના સર્વ પદાર્થો કેવળ કલ્પનામાત્ર છે, મિથ્યા છે; તે જ પ્રમાણે જાગ્રત સૃષ્ટિમાં દેખાતા દેહધારી પ્રાણીઓમાં, મનુષ્યદેહ પશુ-પંક્ષીના દેહો કરતાં અધિક છે, ઉત્કૃષ્ટ છે એમ વ્યવહારમાં આપણે વિચારીએ છીએ. તો અન્ય કોઈ વ્યક્તિ પંચભૂતમાંથી ઉત્પન્ન થયેલા સર્વ દેહો તાત્ત્વિક રીતે સમાન જ ગણાય એમ વૈજ્ઞાનિક રીતે વિચારી શકે. વસ્તુતઃ મનુષ્ય-પશુ-પક્ષી સર્વ દેહ-સંઘાતોની રચના જ માયા-અવિદ્યા-વડે થયેલી છે, અને સ્વપ્નવત્ છે, એ દેહોનું કોઈ પારમાર્થિક-વાસ્તવિક-અસ્તિત્વ જ નથી, પછી એ દેહોમાં ઉચ્ચાવચતાની કે સમાનતાની વિચારણા કરવી, એ કોઈ પણ રીતે તર્કસંગત નથી. મૃગજળના સરોવરમાં 'ક્યાં ઊંડાણ વધુ' છે, ક્યાં ઓછું છે, તરંગ-મોજાં કેટલાં નાના-મોટાં છે' વગેરે તારતમ્ય કરવું એ કેટલું હાસ્યાસ્પદ છે!

જુઓ શાં૦ ભા૦ :–यद्याधिक्यमधिकमावस्तित्वं देहाद्यपेक्षया देवादिकार्यकरणसंघातानां यदि वा सर्वेषां समत्वं नैषामुपपत्तिः सम्भवः सद्भावप्रतिपादको हेतुर्विद्यते नास्ति, हि यस्मात्तस्मादविद्याकृता एव न परमार्थतः सन्तीत्यर्थः ।

અદ્વૈત પ્રકરણની ત્રીજી કારિકાથી આત્માનું સ્વરૂપ અને જીવાદિની ઉત્પત્તિ વિશેનો પોતાનો વિચાર સ્પષ્ટ કરવા ગૌડપાદે આકાશ અને ઘટાકાશની ઉપમાનો અત્યંત ઔચિત્યપૂર્વક વિનિયોગ કર્યો છે. આ બાબતમાં શ્રી મહાદેવન્ નોંધે છે:–

In the Advaita prakarana Gaudapada explains the apparent origination of jivas with the help of the analogy of limitation of ether by pots, pitchers, etc. The self is compared to ether, because of material elements, the ether is the nearest approach to what is subtle, partless and all-pervasive. Moreover, the appearance of the distinctionless Atman in the form of plurality

of Jivas may be explained on the analogy of the apparent limitation of ether by things like pots, etc. If the Jivas are said to be born, it is only in the sense in which pot-ether may be regarded as having origination. If it is said that jivas die, it is only in the sense in which pot-ether disappears when the pot is broken Just as the production and distruction of pot are wrongly transferred to ether, so also the coming together and disintegration of meterial elements are super-posed on the self (P.159)'

रसादयो हि ये कोशा व्याख्यातास्तैत्तिरीयके ।
तेषामात्मा परो जीवः खं यथा सम्प्रकाशितः ॥ ११ ॥

અનુવાદ :-તૈત્તિરીય ઉપનિષદમાં જે રસાદિ (અન્નમય આદિ) કોશોની સમજૂતી આપવામાં આવી છે, તેમનો જીવ અંકોશવત્ પરમાત્મા છે એમ સ્પષ્ટ બનાવ્યું છે. (૧૧)

વિવરણ :-હવે કારિકાકાર અજન્મ-અદ્વય આત્મા શ્રુતિસિદ્ધ છે એ દર્શાવવા, ઉપનિષદ્-વાક્યોનો ઉલ્લેખ કરે છે. रसादयः-अन्नमय, प्राणमय, मनोमय, विज्ञानमय અને आनन्दमय એમ પાંચ કોશો વિશે તૈત્તિરીયઉપનિષદ્‌ની બ્રહ્મવલ્લી અધ્યાય બીજામાં વિશદ વિવરણ કરવામાં આવ્યું છે. આ કોશોમાં પહેલા કરતાં બીજો વધારે સૂક્ષ્મ, બીજા કરતાં ત્રીજો,...એમ પાંચમો, આનન્દમય એ આ સૌ કરતાં આભ્યંતર અને વિશેષ સૂક્ષ્મ છે.

પરંતુ આ સર્વ કોશોની અંદર રહેલો-અંતર્હિત-સર્વ કોશોનો પ્રવર્તક, કેન્દ્રભૂત, જીવનરૂપ જે આત્મા છે તેને 'જીવ' કહ્યો છે. સર્વ કોશોનું તે આંતર્ ચૈતન્ય, વાસ્તવિક જીવન હોવાથી એને સર્વનો જીવ કહ્યો છે અને તે જ પરમ આત્મા છે. જુઓ શા.ભા.—'तेषां कोशानामात्मा येनात्मना पञ्चापि कोशा आत्मवन्तोऽन्तरतमेन, स हि सर्वेषां जीवननिमित्तत्वाज्जीवः ।'

આ જીવ તે પરમ આત્મા જ છે જેને તૈત્તિરીય ઉપનિષદે, 'सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म' કહ્યું છે આ કોશોનું પણ પારમાર્થિક અસ્તિત્વ નથી એ, પણ આત્માની માયાને લીધે જેમ આકાશ વગેરે સર્જાયાં, તેમ જ સર્જાયા છે.

ख यथा–આકાશ જેવો. ઘટાકાશાદિની ચર્ચામાં અસંદિગ્ધ રીતે આત્માને યોગ્ય રીતે જ આકાશ સાથે સરખાવ્યો છે એટલે વિશેષ સ્પષ્ટતાની આવશ્યકતા નથી. આ કારિકાના ભાષ્યને અંતે શંકરાચાર્ય જણાવે છે–न तार्किकपरिकल्पितात्मवत्पुरुषबुद्धिप्रमाणगम्य इत्यभिप्रायः ।

પ્રો. વિધુશેખર '*ख यथा*' ને બદલે '*स यथा*' (પ્રકાશિત) પાઠ સ્વીકારે છે. પ્રો. કરમારકર જણાવે છે કે ઉપનિષદ્–વાક્યોમાં જ્યાં स यथा નો ઉપયોગ જોવામાં આવ્યો છે ત્યાં यथा પછી દૃષ્ટાન્ત આપવામાં આવે છે દા. ત स यथा दुन्दुभेर्हन्यमानस्य (बृहदारण्यकोपनिषद् ४ ५) પણ અહીં એમ નથી, ઉપરાંત પછીની કારિકામાં (ख यथा) જેવું જ '*यथाकाशः*' આવે છે, એટલે ख यथा જ વધારે યોગ્ય છે પ્રો. કરમારકરની આ દલીલ મને પ્રતીતિકર લાગે છે

द्वयोर्द्वयोर्मधुज्ञाने परं ब्रह्म प्रकाशितम् ।
पृथिव्यामुदरे चैव यथाकाशः प्रकाशितः ॥१२॥

અનુવાદ –જેમ પૃથ્વી અને ઉદરમાં પણ (એક જ) આકાશ નિર્દિષ્ટ છે તેમ (બૃહ ઉપ.ના) મધુ બ્રાહ્મણમાં બન્ને (સ્થાનો)માં (એક જ) પરબ્રહ્મ નિરૂપિત છે. (૧૨)

વિવરણ –આગલી કારિકામાં તૈત્તિરીય ઉપનિષદ્‌નો ઉલ્લેખ કર્યો છે તો અહીં બૃહદારણ્યક ઉપનિષદ્(૨–)ના મધુબ્રાહ્મણનો ઉલ્લેખ છે જેમાં મધુવિદ્યા–મધુજ્ઞાન–વિશે ચર્ચા છે આધિદૈવિક અને આધ્યાત્મિક એમ બે દૃષ્ટિએ ઉપનિષદ્‌માં વિચારણા કરવામાં આવે છે પૃથ્વી સૂર્ય, વાયુ, અગ્નિ વગેરેમાં દેવત્વ જોવામાં આવે છે એ આધિદૈવિક દૃષ્ટિ છે દેહની અંદર રહેલા ચૈતન્યનો વિચાર તે આધ્યાત્મિક દૃષ્ટિ છે હવે આ દેવોમાં જે અંતર્હિત પુરુષ મૂળ તત્ત્વ છે, તે અને દેહધારીઓમાં જે મૂળભૂત ચૈતન્યતત્ત્વ છે તે બન્ને એક જ છે, અને તે પરબ્રહ્મ જ છે એમ કહેવાનું તાત્પર્ય છે આ સર્વસાધારણ એકમેવ પરમતત્ત્વને ઉપનિષદ્ 'પુરુષ' તરીકે ઓળખાવે છે જુઓ – स वा अयं पुरुषः सर्वासु पूर्षु पुरिशयो नैनेन किंचनानावृतं नैनेन किंचनासंवृतम् ।। એ જ પરમ તત્ત્વને તેજોમય કે મધુમય કહીને પણ ઓળખાવવામાં આવે છે પૃથ્વીમાં રહેલું આકાશ અને દેહધારીના ઉદરમાં રહેલું આકાશ એક જ છે, તેમ અધિદૈવ અને અધ્યાત્મ એમ બન્ને દૃષ્ટિએ પાડેલા ભેદમાં મૂળભૂત રીતે અભેદ

જ છે. કારણ બન્નેમાં એક જ બ્રહ્મતત્ત્વ રહેલું છે, એ મધુજ્ઞાનનો નિષ્કર્ષ છે એમ આ કારિકામાં જણાવ્યું છે.

બૃહદારણ્યકના પાંચમા બ્રાહ્મણમાં મધુવિદ્યાની વિગતે ચર્ચા છે. શરૂઆત 'પૃથિવી' થી કરી છે–इयं पृथिवी सर्वेषां भूताना मध्वस्यै पृथिव्यै सर्वाणि भूतानि मधु यश्चायमस्यां पृथिव्यां तेजोमयोऽमृतमयः पुरुषोऽयमेव स योऽयमात्मेदममृतमिदं ब्रह्मेद सर्वम् ॥ (२. ५ १) આમ પૃથ્વીમાં જે 'तेजोमय' 'अमृतमय' છે તે જ શરીરમાં રહેલો તેજોમય–અમૃતમય છે, તે આત્મા છે, આધિદૈવિક અને આધ્યાત્મિક એમ બન્ને જુદા ગણાતા વિભાગોમાં એક જ आत्मा–ब्रह्म–तत्त्व છે એમ, पृथिवी, आप', अग्निः, वायु, आदित्यः, दिशः, चन्द्रः. विद्युत्, स्तनयित्नुः, आकाशः, धर्मः, सत्यम्, मानुषम् અને आत्मा નો ક્રમવાર ઉલ્લેખ કરી અંતિમ સત્યની કાવ્યમય વાણીમાં પ્રસ્થાપના કરી છે જુઓ :–स वा अयमात्मा सर्वेषा भूतानामधिपतिः सर्वेषां राजा; तद्यथा रथनाभौ च रथनेमौ चाराः सर्वे समर्पिता एवमेवास्मिन्नात्मनि सर्वाणि भूतानि सर्वे देवाः सर्वे लोकाः सर्व एत आत्मान' समर्पिताः ।। (बृ आ. उप २–५–१५)

द्वयोः દ્વારા अधिदेव અને अध्यात्म એમ બે ભેદોનો જ નિર્દેશ છે અને તેમાં અનુસ્યૂત ब्रह्म–आत्मा–ની એકતા પ્રસ્થાપિત કરવાનો જ હેતુ ઉપનિષદ્‌નો છે પ્રો કરમારકર પણ એમ જ માને છે. જ્યારે પ્રો વિધુશેખર 'द्वयो.' દ્વારા 'पृथिवी' અને 'सर्वाणि भूतानि' સમજે છે

પ્રો વિધુશેખર પ્રમાણે :—Here thare are some pairs of things such as the earth and all beings (पृथिवी and सर्वाणि भूतानि), and in these pairs it is shown that the person outside the body in the earth etc and the person inside the body are identical with Ātman, Brahman.

जीवात्मनो अनन्यत्वमभेदेन प्रशस्यते ।
नानात्वं निन्द्यते यच्च तदेवं हि समञ्जसम् ॥ १३ ॥

અનુવાદ :–જીવ અને આત્માના એકત્વની અભેદરૂપથી જે પ્રશંસા કરાય છે અને ભિન્નતાની નિન્દા કરાય છે, તે આ રીતે યોગ્ય જ છે (૧૩).

વિવરણ :–જીવ અને આત્માને લૌકિક વ્યવહારમાં સામાન્ય જનો ભિન્ન સમજે છે, ભિન્ન ભિન્ન દેહમાં ભિન્ન ભિન્ન જીવ હોય છે એ પ્રાકૃતજનની સમજ છે, પણ તાત્ત્વિક રીતે વિચારતા જીવ અને આત્મા બે વચ્ચે કોઇ ભેદ નથી અને આત્મા એક જ છે, એટલે જીવને અનેક માનવા એ ભ્રામક છે, જેમ શાસ્ત્રો ઉપનિષદો, જીવ અને આત્માના એકત્વની પ્રશંસા કરે છે અને નાનાત્વના નિંદા કરે છે તે સર્વથા યોગ્ય જ કરે છે શંકરાચાર્ય જીવાત્માના અભેદની પ્રસ્થાપના અને ભેદબુદ્ધિની નિન્દા કરતાં વેદાંત–વાક્યો પોતાના ભાષ્યમાં આપે છે જુઓ –इदं सर्वं यदयमात्मा। (बृ. उप. १–४–२). न तु तद्द्वितीयमस्ति। (बृ उप ४–३–२३) मृत्यो स मृत्युमाप्नोति य इह नानेव पश्यति। (कठ. उप २–१–१०) यदा हि एवैष एतस्मिन्नुदरमन्तरं कुरुते अथ तस्य भयं भवति। (तैत्ति उप २–७–१)

जीवात्मनोः पृथक्त्वं यत्प्रागुत्पत्तेः प्रकीर्तितम् ।
भविष्यद्वृत्त्या गौणं तन्मुख्यत्वं हि न युज्यते ॥ १४ ॥

અનુવાદ –જીવ અને આત્માની ભિન્નતા વિશે ઉત્પત્તિ પહેલાં જે કહેવાયું છે, તે ભવિષ્યદ્–વૃત્તિથી ગૌણ સમજવું, તેને મુખ્યાર્થ માનવો યોગ્ય નથી. (૧૪)

વિવરણ :–જીવ અને આત્મા વચ્ચેના પૃથકત્વ–ભેદ–ની ચર્ચા કરવાનો પ્રસંગ સૃષ્ટિની ઉત્પત્તિ થયા પછી જ આવે, કારણ ઉત્પત્તિ પહેલાં જીવ–આત્મ વચ્ચે કોઇ ભેદની કલ્પનાને પણ અવકાશ નથી જેમ ઘટ, પટ આદિનું સર્જન થયુ જ ન હોય, તો પછી घटाकाश, पटाकाश અને महाकाश જેવા ભેદોનો પ્રશ્ન જ ઉદ્ભવતો નથી, છતાં ભવિષ્યમા કાંઇ બનવાનુ હોય તેની પૂર્વ–અપેક્ષા (Anticipation)થી ભવિષ્યના સંદર્ભમાં, કેટલીક વાર વિચારાય છે, તેને भविष्यद्–वृत्ति કહેવાય. આવી રીતે ભવિષ્યદ્–વૃત્તિથી, ઉચ્ચારાયેલાં વાક્યોને ગૌણ અર્થમાં જ લેવાં જોઇએ, મુખ્યાર્થમા ન લઇ શકાય.

શંકરાચાર્ય આ વાતને સમજાવવા માટે દાખલો આપે છે :– यथौदनं पचतीति भविष्यद्वृत्त्या यद्वत्। ओदनं पचति એટલે કે 'ભાત રાંધે છે'. એમ જ્યારે કહીએ છીએ ત્યારે ખરેખર તો 'ચોખા' જ ચૂલા પર મૂકયા છે, રંધાઇ ગયા પછી જે ભવિષ્યમાં થશે તેને જ 'ભાત'–ओदनम्–કહેવાય, છતાં ભવિષ્યમાં થનાર છે એમ વિચારી વ્યવહારમાં આપણે 'ભાત રાંધે છે' એમ

કહીએ છીએ તે ગૌણ અર્થમાં જ લેવું રહ્યું મુખ્યાર્થમાં એટલે કે શબ્દશઃ લઇએ તો એમ અર્થ થાય કે ચૂલા પર તપેલીમાં 'ભાત' મૂક્યો છે અને નીચે સળગાવ્યું છે અને રાંધે છે. જો 'ચોખા' રાંધે તો 'ભાત' થાય, તો ભાત રાંધે તો શું થાય? આમ મુખ્યાર્થ લેવાથી અર્થનો અનર્થ થાય અને હાસ્યાસ્પદ બને. એટલે જીવ અને આત્મા વચ્ચેનાં ભેદવાક્યો, જે ઉત્પત્તિનો નિર્દેશ થયા પહેલાં વૈદિક ગ્રંથોમાં વપરાયાં હોય એને ભવિષ્યદ્-વૃત્તિથી ગૌણ જ સમજવાં, મુખ્યાર્થ ન લેવો." ટૂંકમાં ઉપનિષદોમાં જ્યાં જીવ-આત્માની ભિન્નતાના ઉલ્લેખો હોય તે સર્વને ગૌણ જ ગણવા.

શંકરાચાર્ય કહે છે કે तत्त्वमसि । (તું તે છે) अन्योऽसावन्योऽहमस्मीति न स वेद । (આ જુદો છે અને હું જુદો છું એમ જે સમજે છે તે સમજતો નથી), વગેરે શ્રુતિઓ પ્રમાણે ઉત્પત્તિ-પ્રલયબોધક વાક્યોમાં પણ જીવ અને પરમાત્માનું એકત્વ પ્રતિપાદન કરવાનો જ હેતુ છે. પ્રથમ ભેદ બતાવવામાં આવે છે અને અંતે એકતા પ્રતિપાદિત કરવામાં આવે છે. આમ ભવિષ્યના અર્થ અને અવસ્થાનો વિચાર કરી પ્રથમ ભેદ દર્શાવાયો છે. ઉત્પત્તિ પહેલાં ભેદ દર્શાવતી શ્રુતિ તરીકે પ્રો. ભટ્ટાચાર્ય ઋગ્વેદ ૧૦.૧૨૧.૧ નો મંત્ર ટાંકે છે :-

स दाधार पृथिवीं द्यामुतेमाम्
कस्मै देवाय हविषा विधेम ॥

આ મન્ત્રનો નિર્દેશ આ કારિકાના શાંકરભાષ્યમાં છે જ. શંકરાચાર્ય શરૂઆતમાં શ્રુતિના કર્મકાંડમાં જીવ અને આત્માની ભિન્નતાદર્શક-यतो वा इमानि भूतानि जायन्ते (तै. उ. ३/१) જેવાં-વાક્યોને પારમાર્થિક દૃષ્ટિએ વિચારતાં ગૌણ જ ગણવાં જોઇએ એમ જણાવે છે. શંકરાચાર્યે આ કારિકાના ભાષ્યમાં અંતે બીજી વૈકલ્પિક સમજૂતી આપી છે તે જોઇએ-अथ वा 'तदैक्षत' (छा. उप. ६/२/३/) तत्तेजोऽसृजत' (छा. उ.) इत्याद्युत्पत्तेः प्राक् 'एकमेवाद्वितीयम्' (छा. उ. ६/२/२) इत्येकत्वं प्रकीर्तितम् । तदेवं च 'तत्सत्यं, स आत्मा तत्त्वमसि' (छा. उ. ६/८/१६) इत्येकत्वं भविष्यतीति, तां भविष्यद्वृत्तिमपेक्ष्य यज्जीवात्मनोः पृथक्त्वं यत्र क्वचिद्वाक्ये गम्यमानं तद्गौणम्, यथौदनं पचतीति तद्वत् ।

એટલે કે 'તેણે જોયું' 'તેણે તેજ સર્જ્યું' જેવાં ઉત્પત્તિ-વાક્યોની પહેલાં છાંદોગ્યોપનિષદ્‌માં એક અને અદ્વિતીય આત્માના એકત્વ વિશે બરાબર

સ્પષ્ટ કહેલું છે. અને 'તે આત્મા તેનું જ સત્ય છે' જેવાં વાક્યો દ્વારા એકત્વ જ ભવિષ્યમાં પ્રતિપાદિત થાય છે, તો ભવિષ્યમાં થનાર—ભવિષ્યદ્‌વૃત્તિથી વિચારી, જીવ અને આત્માનું જુદાપણું જ્યાં જોવામાં આવે ત્યાં 'ભાત રાંધે છે' એ ન્યાયે ગૌણ સમજવું કારિકાની પ્રથમ પંક્તિ સાથે સરખાવતાં, શંકરાચાર્યે આપેલા આ વૈકલ્પિક અર્થમાં અસંગતિ દેખાય છે કારિકામાં જીવ અને આત્માનું 'પૃથક્‌ત્વ' ઉત્પત્તિ પહેલાના વાક્યમાં જણાવાયું છે તેનો ઉલ્લેખ અને ઉકેલ બતાવ્યો છે, જ્યારે શંકરાચાર્યની આ બીજી સમજૂતી પ્રમાણે 'ઉત્પત્તિવાક્યોની પહેલાં 'એકત્વ' જણાવ્યું છે,' એમ છે. મને એમ લાગે છે કે ભાષ્યકારની આમાં શરતચૂક જ થઈ હોવી જોઈએ. શંકરાચાર્યે આપેલી સમજૂતીમાં પણ ઉપનિષદ્‌ના કર્મકાંડ ભાગમાં જીવ અને આત્માની પૃથક્‌તા જણાવી છે તે ગૌણ ગણવી એમ કહે છે. અહીં શ્રુતિના કર્મકાંડ અને જ્ઞાનકાંડ એમ બે ભાગ પાડી વિચાર કરાયો છે, પરંતુ મને લાગે છે કે ગૌડપાદાચાર્યને કર્મકાંડ અને જ્ઞાનકાંડનો ભેદ કે ઉચ્ચાવચતા આ કારિકામાં કોઇ રીતે અભિપ્રેત નથી.

પ્રો. કરમારકરે પણ આ કારિકાના શાંકરભાષ્યમાં રહેલી મુશ્કેલીની નોંધ લીધી છે અને બ્રહ્મસૂત્ર ૨–૧–૩૪ના શાંકરભાષ્યનો ઉલ્લેખ કર્યો છે જેમાં છાન્દોગ્યોપનિષદ્‌નો આધાર લઇ ચર્ચા કરી છે. પ્રો. કરમારકર એને આધારે અહીં પણ છાન્દોગ્યોપનિષદ્‌ના 'अनेन जीवेनात्मनानुप्रविश्य नामरूपे व्याकरवाणीति ।' (छा. उप. ६–२–३) નો જ આધાર લેવાનું સૂચવે છે તે પ્રતીતિકર લાગે છે. પરંતુ બ્રહ્મસૂત્ર પરના શાંકરભાષ્ય અને કારિકા પરના શાંકરભાષ્યમાં આવી ભિન્નતાને કારણે જ કારિકા પરનું ભાષ્ય એ જ આદિશંકરાચાર્યનું ન હોય એવી દલીલ થઇ શકે એવું પ્રો. કરમારકરનું મંતવ્ય મારી દષ્ટિએ કંઇક ઉતાવળિયું છે, કારણ એક જ લેખકની ભિન્ન ભિન્ન સમયે લખાયેલી કૃતિઓમાં વિસંગતિ અને ક્યારેક તો વિચારભેદ પણ હોવાની સંભાવના હોય છે. જો કે આ બન્ને કૃતિઓમાં કોઇ તાત્ત્વિક -દાર્શનિક ભેદ તો નથી જ, પણ ક્યાંક વિસંગતિ અને શૈલીશૈથિલ્ય કારિકાના ભાષ્યમાં જરૂર વરતાય છે, એટલે શક્ય છે કે ગૌડપાદકારિકા પરનું ભાષ્ય શંકરાચાર્યની પ્રારંભની કૃતિ હોઇ શકે. બ્રહ્મસૂત્રશાંકરભાષ્યમાં જે સુસંગત તર્કપટુતા, કાવ્યમયતા અને પરિષ્કૃત ભાષાશૈલીનાં દર્શન થાય છે તેવું શંકરાચાર્યના જ કેટલાક ઉપનિષદ્‌ભાષ્યોમાં પણ થતું નથી તાત્પર્ય કે કારિકાભાષ્ય આદિશંકરાચાર્યનું નથી એ પુરવાર કરવા માટે આના કરતાં વિશેષ પ્રતીતિકર દલીલો જોઇએ.

આના પછીની કારિકા ૧૫ માં છાન્દોગ્ય અને બૃહદારણ્યકોપનિષદ્નો જ ઉલ્લેખ ૨૫૯૮ સમન્વય છે. તો આમાં પણ ઉત્પત્તિ પૂર્વેના શ્રુતિવાક્યોમાં છાન્દોગ્ય ઉપનિષદ્નો ઉલ્લેખ હોય એમ લાગે છે અને આથી ભવિષ્યમાં આયો દ્વારા જીવસૃષ્ટિ ઉત્પન્ન થવાની છે, એ વિચારી ઉત્પન્ન થનાર જીવનો ઉલ્લેખ '**अनेन जीवेनात्मनानुप्रविश्य नामरूपे व्याकरवाणीति।**' વાક્યમાં કર્યો છે તે, 'ભાત રાંધે છે' જેવા વાક્યની જેમ ગૌણ અર્થમા જ સમજવો. રંધાયા પછી થનાર 'ભાત'નો ઉલ્લેખ પહેલા થયો તેથી 'ભાત' પહેલેથી છે જ એવો મુખ્ય અર્થ ન લેવાય તેમ માયાથી થનાર 'જીવ'નો પહેલાં ઉલ્લેખ થયો તેથી જીવ પહેલેથી જ છે, અને આત્મા અને જીવ એ નોખાં છે એમ ન લેવાય એ જ સમગ્ર ચર્ચાનો સાર છે શંકરાચાર્યનો હેતુ એમ જ દર્શાવાનો છે કે કર્મકાંડપ્રધાન વાક્યો જેમાં જીવ અને આત્માના દ્વૈતનો તથા સૃષ્ટિની ઉત્પત્તિનો ઉલ્લેખ હોય છે તેને ગૌણ જ ગણવા, અને કેવળ અદ્વૈત બ્રહ્મ વિશેનાં વાક્યો જ પારમાર્થિક રીતે મહત્ત્વનાં ગણવાં, કારણ ભવિષ્યમાં પ્રતિપાદિત થનાર (ભવિષ્યદ્વૃત્તિ) કેવળ એક માત્ર આત્મા જ છે એ સત્યનો વિચાર કરી આગળ કર્મકાંડ વગેરેની ચર્ચામા આવતાં જીવ તથા સૃષ્ટિની ઉત્પત્તિના વાક્યોને ગૌણ સમજવા, એ વાત જ પર શંકરાચાર્ય ભાર મૂકે છે અને તે ગૌડપાદના **अद्वय आत्मा**ની સત્યતા પ્રતિપાદન કરવાના મૂળભૂત હેતુથી જુદુ નથી ઉલટુ માયાનો સિદ્ધાન્ત તથા શ્રુતિવાક્યોમાં ગૌણ અને મુખ્ય એવા તારતમ્યનુ મહત્ત્વ એવાં બ્રહ્મસૂત્રના ભાષ્યમાં દેખાતાં શંકરનાં બે મહત્ત્વના પ્રદાનોની બાબતમાં પણ તેઓ પોતાના પરમગુરુ ગૌડપાદાચાર્યના ઋણી છે એવું આ કારિકાના અધ્યયન પરથી ફલિત થઇ શકે એમ છે

मृल्लोहविस्फुलिङ्गाद्यैः सृष्टिर्या चोदिताऽन्यथा ।
उपायः सोऽवताराय नास्ति भेदः कथंचन ॥ १५ ॥

અનુવાદ :–માટી, લોખંડ, તણખા વગેરે (દૃષ્ટાન્તો) વડે ભિન્ન ભિન્ન રીતે સૃષ્ટિનું (ઉપનિષદોમાં) નિરૂપણ થયુ છે તે ગ્રહણ કરાવવા માટેનો ઉપાય છે; કોઇ પણ રીતે (સૃષ્ટિ અને આત્મા વચ્ચે) ભેદ છે જ નહીં. (૧૫)

વિવરણ :–અહીં પણ શ્રુતિમા ઉત્પત્તિ વિશેના ભિન્ન ભિન્ન રીતે રજૂ થયેલાં વાક્યોને લીધે, તે વાક્યોનુ મહત્ત્વ છે, અને સૃષ્ટિની ઉત્પત્તિ સાચી છે, તથા જીવાદિ આત્માથી ભિન્ન છે અને નિરપેક્ષ અસ્તિત્વ ધરાવે છે એવા

નિર્ણય પર આવવાને કોઈ ન પ્રેરાય તે માટે કારિકાકાર સ્પષ્ટતા કરે છે કે અંતે તો જીવાત્મા અને બ્રહ્મ એક જ છે એ નિષ્કર્ષ પર લાવવા માટે શરૂઆતમાં જિજ્ઞાસુને બધું એક તત્ત્વમાંથી જ ઉત્પન્ન થયું છે એ સમજાવવા માટે ભિન્ન ભિન્ન દૃષ્ટાન્તોથી ગ્રહણ કરાવવા પ્રયત્ન કરવામાં આવે છે આમ ખરે એક જ પરમ તત્ત્વમાંથી આ સર્વ, દૃશ્યમાન જગત્ ઉત્પન્ન થયું છે એવી પ્રતીતિ થયા પછી અંતે આ, જે કોઈ, ઇન્દ્રિયગોચર-ભાસમાન-થાય, છે તેથી સૃષ્ટિ વાસ્તવિક રીતે અસ્તિત્વ, ધરાવતી જ નથી અને જે તત્ત્વમાંથી આ સૃષ્ટિ ઉત્પન્ન થઈ છે એમ સમજાવવામાં આવ્યું છે તે તત્ત્વ-આત્મા-જ; માત્ર સત્ય છે, ઉત્પત્તિની કલ્પના માત્ર મિથ્યા છે, એમ અંતે પ્રતિપાદિત કરાય છે આમ અંતિમ સત્યની પ્રતીતિ કરાવવા માટે અરુન્ધતી-દર્શનન્યાયે, શરૂઆતમાં સૃષ્ટિની ઉત્પત્તિ વિશે જુદાં જુદાં દૃષ્ટાન્તો આપવામ આવે છે પણ અંતે એ સૃષ્ટિ અને ઉત્પત્તિની કલ્પના બન્નેનું નિરસન કરાય છે અને एकमेवाद्वितीय ब्रह्मनी જ સત્-તા પુરવાર થાય છે.

કોઈ શંકા કરે કે કારિકા ૧૪ માં જણાવ્યા પ્રમાણે ઉત્પત્તિ પહેલાં જીવ અને આત્મા વચ્ચેની ભિન્નતા ભલે ગૌણ ગણીએ, પણ ઉત્પત્તિ થયા પછી તો જીવ એ નક્કર વાસ્તવિકતા બને છે, એટલે પૃથક્તા ગૌણ નહીં પણ મુખ્ય બને છે વળી ઉત્પત્તિને અનેક પ્રકારે સમજાવતાં શ્રુતિવાક્યો પણ છે જ, તો પછી-જીવ અને આત્મા એક જ છે, અને અદ્વયતા એ જ પરમ સત્ય છે એ કેમ મનાય ?

આ શંકાની કલ્પના કરીને આ કારિકામાં પ્રત્યુત્તરરૂપે જણાવવામાં આવ્યું છે કે છાન્દોગ્ય અને બૃહદારણ્યક જેવાં ઉપનિષદોમાંના ઉત્પત્તિવાક્યોને શબ્દશઃ ન લેતાં સાધક-જિજ્ઞાસુની પ્રારંભિક કક્ષાનો વિચાર કરીને (ઉપર સમજાવ્યું છે તેમ) સૃષ્ટિની ઉત્પત્તિ સમજાવવા દાખલા આપ્યા છે જેથી આગળ જતાં કોઈ એક પરમ તત્ત્વના મહિમા તરફ તેનું ધ્યાન જાય અને અંતે સૃષ્ટિ નહીં પણ તે પરમ તત્ત્વ-બ્રહ્મ-ને જ એક માત્ર પરમ સત્ય માને

કારિકામાં મૃત્, લોહ અને વિસ્ફુલિંગ વિગેરેનાં દૃષ્ટાન્તો વિશે કહ્યું છે તે છાન્દોગ્ય અને બૃહદારણ્યક ઉપનિષદ્માંથી મળે છે

જુઓ – यथा सोम्यैकेन मृत्पिण्डेन सर्वं मृन्मयं विज्ञातं स्याद्वा-
चारम्भणं विकारो नामधेयं मृत्तिकेत्येव सत्यम्। यथा सोम्यैकेन
लोहमणिना सर्वं लोहमयं विज्ञातं स्याद्वाचारम्भणं विकारो
नामधेयं लोहमित्येव सत्यम्।

(छान्दोग्य उप. ६ / २ / ४–५)

यथा अग्नेः क्षुद्रा विस्फुलिङ्गा व्युच्चरन्तोत्येवमेवास्मादात्मनः सर्वे प्राणाः सर्वे लोकाः सर्वे देवाः सर्वाणि भूतानि व्युच्चरन्ति ।

(बृहदारण्यक २/१/२०)

જે લોકો શ્રુતિમાં વર્ણવેલ સૃષ્ટિ-ઉત્પત્તિની વાતને અક્ષરશઃ સાચી માને છે તેમનાં મન્તવ્યનું ખંડન કરતાં શંકરાચાર્ય કહે છે કે ભિન્ન ભિન્ન શાખામાં ભિન્ન ભિન્ન પ્રકારે પ્રાણ-સંવાદ સાંભળવામાં આવે છે છાન્દોગ્ય ઉપનિષદ્‌ના પ્રથમ પ્રપાઠકના દ્વિતીય ખંડમાં દેવતા અને અસુરના યુદ્ધની વાત છે, જેમાં દેવતાઓએ અસુરોને ઉદ્‌ગીથવિદ્યાથી પરાજિત કરવાનો પ્રયત્ન કર્યો અને જેમાં તેઓએ ઉદ્‌ગીથની વાક્‌, ચક્ષુ, શ્રોત્ર, મન તરીકે ઉપાસના કરી પરંતુ નિષ્ફળ નીવડ્યા અને મુખ્ય પ્રાણની ઉદ્‌ગીથ તરીકે ઉપાસના કરવાથી વિજયપ્રાપ્તિ થઈ. આથી પ્રાણની સર્વ ઇન્દ્રિયો કરતાં શ્રેષ્ઠતા પુરવાર થાય છે પ્રાણ વિશેની આવી વાત જુદાં જુદાં ઉપનિષદોમાં જુદી જુદી રીતે વર્ણવાયેલી જોવામાં આવે છે. જો આપણે આ વાતને ખરેખર બનેલી, અક્ષરશઃ માનતા હોઈએ તો અન્ય ઉપનિષદોમાં ભિન્ન રીતે રજૂઆત ન થવી જોઈએ. ઉપરના આશયની એક આખ્યાયિકા બૃહદારણ્યકોપનિષદ્ અધ્યાય ૧, બ્રાહ્મણ ૧ માં અને બીજી એ જ ઉપનિષદ્‌ના અધ્યાય ૧, બ્રાહ્મણ ૩ માં પણ છે તાત્પર્ય કે આ આખ્યાયિકાઓને અક્ષરશઃ ન સમજતાં એ મંત્રોમાં પ્રાણની ઉત્કૃષ્ટતાનો બોધ કરાવવાનો જ આશય છે એમ સમજવું જોઈએ, તે જ પ્રમાણે ઉત્પત્તિવાક્યોની બાબતમાં પણ એમ સમજવું જોઈએ અને ઉત્પત્તિપ્રક્રિયાને અક્ષરશઃ સાચી માની લેવી જોઈએ નહીં એ બધાં શ્રુતિવાક્યોનો અંતિમ ઉદ્દેશ આત્મૈકત્વરૂપ બુદ્ધિની પ્રાપ્તિ માટે જ છે આ કારિકાના ભાષ્યમાં અંતે શંકરાચાર્ય કહે છે: तस्मादुत्पत्त्यादिश्रुतय आत्मैकत्वबुद्ध्यवतारायैव नान्यार्थाः कल्पयितुं युक्ताः । अतो नास्त्युत्पत्त्यादिकृतो भेदः कथञ्चन ।

आश्रमास्त्रिविधा हीनमध्यमोत्कृष्टदृष्टयः ।
उपासनोपदिष्टेयं तदर्थमनुकम्पया ॥ १६ ॥

અનુવાદ :—આશ્રમો ત્રણ પ્રકારના છે: હીન, મધ્યમ અને ઉત્કૃષ્ટ દૃષ્ટિવાળા, એમને માટે કૃપાપૂર્વક આ ઉપાસનાનો ઉપદેશ અપાયો છે. (૧૬)

વિવરણ :— જો અદ્વૈત જ શ્રુતિઓનાં મતે પ્રમાણે एकमेवाद्वितीयम् બ્રહ્મ જ એક માત્ર પરમાર્થ સત્ હોય તો અસત્ એની ઉપાસનાનો ઉપદેશ શા માટે આપ્યો ? અગ્નિહોત્રાદિ કર્મ પણ કેમ કરવાનાં કહ્યાં ? શ્રુતિઓમાં 'आत्मेत्येवोपासीत (બૃ. ઉપ. ૧/૪/૭)' 'स क्रतुं कुर्वीत (છા. ઉ. ૩/૧૪/૧)' વગેરે શા માટે કહ્યું ? આવા પ્રશ્નો કોઇના મનમાં ઉદ્ભવે તો તેના સમાધાનરૂપે આ કારિકા છે એમ શંકરાચાર્ય સમજાવે છે.

આશ્રમાઃ—શંકરાચાર્યના મતે 'અધિકારયુક્ત આશ્રમીઓ અને સન્માર્ગાનુસારી વર્ણીઓ' બન્ને आश्रमाः શબ્દ દ્વારા અભિપ્રેત છે. (आश्रमा आश्रमिणोऽधिकृताः वर्णिनश्च मार्गगाः— કારિકા શાં. ભા.) સામાન્ય રીતે આશ્રમો બ્રહ્મચર્યાશ્રમ, ગૃહસ્થાશ્રમ, વાનપ્રસ્થાશ્રમ અને સંન્યાસાશ્રમ એમ ચાર ગણાય છે. પણ અહીં ત્રિવિધ આશ્રમની વાત થઇ છે. આથી અહીં એ પ્રમાણે નથી. અહીં ત્રણ અવસ્થા-કક્ષા-વાળાં મનુષ્યોની વાત કરી છે. તે છે હીનદૃષ્ટિવાળા, મધ્યમદૃષ્ટિવાળા અને ઉત્કૃષ્ટદૃષ્ટિવાળા. આનંદગિરિ આ રીતે સમજાવે છે : કાર્યબ્રહ્મના ઉપાસકો હીન દૃષ્ટિવાળા, કારણબ્રહ્મના ઉપાસકો મધ્યમ દૃષ્ટિવાળા અને અદ્વિતીયબ્રહ્મદર્શનશીલ તે ઉત્તમદૃષ્ટિવાળા. પ્રો. કરમારકર કહે છે : We think that the reference here is to ऊर्ध्वं गच्छन्ति सत्त्वस्था मध्ये तिष्ठन्ति राजसाः । जघन्यगुणवृत्तिस्था अधो गच्छन्ति तामसाः ॥ (Gita XIV. 18) त्रिविधा भवति श्रद्धा देहिनां सा स्वभावजा । सात्त्विकी राजसी चैव तामसी चेति तां शृणु ॥ (Gita XVII. 2) so that सत्त्वस्थ, राजस and तामस types of people are alluded to.

સામાન્ય રીતે મનુષ્યોની શક્તિ કે યોગ્યતાનો જ્યારે જ્યારે વિચાર કરવામાં આવે છે ત્યારે મનુષ્યોને હીન, મધ્યમ અને ઉત્તમ કે ઉચ્ચ એમ ત્રણ વિભાગોમાં વહેંચવામાં આવે છે. તૃતીય વર્ગ, દ્વિતીય વર્ગ અને પ્રથમ વર્ગ એવું કક્ષાની દૃષ્ટિએ થતું વિભાજન ખૂબ જાણીતું છે. એટલે વર્ણ અને આશ્રમના ધર્મ પાળનારા પણ ત્રણ પ્રકારના હોઈ શકે એટલે મારી દૃષ્ટિએ પ્રો. કરમારકરે સત્ત્વ, રજસ્ અને તમસ્ એવા ગુણોની પ્રધાનતાની દૃષ્ટિએ પાડેલા ભેદ અહીં યોગ્ય નથી. ગૌડપાદને ત્રણ ગુણ પ્રમાણેનું વિભાજન અહીં અભિપ્રેત છે એમ માનવાને કોઈ કારણ નથી.

સ્પષ્ટ છે કે સમાજવ્યવસ્થામાં વર્ણ અને આશ્રમ બન્ને સમાઈ જાય છે. આ વર્ણ અને આશ્રમને અનુસરનારા હીન, મધ્યમ અને ઉચ્ચ એમ

ત્રણ કક્ષાના હોય છે તેમને માટે શાસ્ત્રો કે આચાર્યોએ અનુગ્રહ કરીને તેમની શક્તિ અને યોગ્યતાને ધ્યાનમાં રાખી ઉપાસનાનો ઉપદેશ આપ્યો છે. એટલે જો આત્મા જ એક માત્ર સત્ય હોય તો શ્રુતિઓમાં દ્વૈતમૂલક ઉપાસના–કર્મકાંડ આદિની વાત શાને માટે કરી એવી શંકા વિશે પ્રારંભમાં જે વાત કહી છે તેનો ઉત્તર મળી જાય છે, અને તે એ કે જ્ઞાનીઓ માટે તો અંતિમ સત્ય જીવ–બ્રહ્મનુ એકત્વ જ છે; પરંતુ સમાજમાં ઉપર જણાવ્યા તેવા ત્રણ કક્ષાના મનુષ્યો–સાધકો–નુ અસ્તિત્વ હોય છે તેમને માટે ઉપાસના આદિની વાત કરી છે એટલે પ્રારંભમાં તો દ્વૈતમૂલક અને સષ્ટિને સત્ય ગણતાં વાક્યો જ આવશે પરંતુ તે વ્યાવહારિક ભૂમિકાથી કરેલી અંતિમ બ્રહ્મજ્ઞાન માટેની પૂર્વતૈયારી જ છે. ઉપાસનાના પ્રારંભિક તબક્કાઓમાં ઉપાસક અને ઉપાસ્ય વચ્ચેનો ભેદ સ્વીકારવામાં આવે છે પણ અંતે તો અભેદનું જ સામ્રાજ્ય પ્રવર્તે છે. બ્રહ્મજ્ઞાની વર્ણ અને આશ્રમના ભેદોથી મુક્ત છે, એને માટે કોઈ વૈદિક કર્મ કે ઉપાસનાની આવશ્યકતા નથી, એને માટે આ ઉપદેશ નથી આ કારિકાને સમજાવતાં નિખિલાનન્દ યોગ્ય જ કહે છે : The Āśramas and the Varṇas described in the Śruti, and the different functions ascribed to them have only a disciplinary value, the main purpose is to train the student to understand the unity of Jiva and Brahman.

પ્રો વિધુશેખર ભટ્ટાચાર્ય 'આશ્રમ'નો શંકરાચાર્યે આપેલો અર્થ દર્શાવીને પછી ઉમેરે છે :–In all probability the original word was आश्रय—a recipient a person or thing in which any quality or article is inherent or retained i e. an adhikārin or adhikṛta–'an entitled one'.

स्वसिद्धान्तव्यवस्थासु द्वैतिनो निश्चिता दृढम् ।
परस्परं विरुध्यन्ते तैरयं न विरुध्यते ॥ १७ ॥

અનુવાદ :–પોતપોતાના સિદ્ધાન્તોની વ્યવસ્થામાં દૃઢપણે નિશ્ચિત થયેલા દ્વૈતવાદીઓ પરસ્પર વિરોધ કરે છે; પરંતુ આ (દર્શન)ને તેમની સાથે વિરોધ નથી. (૧૭)

વિવરણ :–અહીં 'द्वैतिन.' દ્વારા વૈશેષિક, સાંખ્ય, પૂર્વમીમાંસા, જેવા દ્વૈતદર્શનને અનુસરનારાનો નિર્દેશ કરે છે શંકરાચાર્ય પ્રમાણે :–स्वसिद्धान्तव्यवस्थासु स्वसिद्धान्तरचनानियमेषु 'कपिलकणादबुद्धार्हतादिदृष्टयनुसारिणः

द्वैतिनो निश्चिता । આ બધા દ્વૈતીઓ પોતાના મન્તવ્યને જ સાચા માની તેને વળગી રહે છે, અને પ્રતિપક્ષીના મન્તવ્ય પ્રત્યે પૂર્વગ્રહ અને દ્વેષથી પ્રેરાઈને વાદવિવાદ કરે છે આત્મૈકત્વદર્શનરૂપ વૈદિક સિદ્ધાન્ત આ બધાથી નિરાળો છે, અને દ્વૈતસિદ્ધાન્તો તો અદ્વૈતદર્શનરૂપી વિરાટ દેહના હાથ, પગ, જેવાં કેવળ અંગો છે, અને તેથી એમની સાથે કોઈ વિરોધ નથી ટૂંકમાં અદ્વૈતદર્શન તો એક પૂર્ણ, અખંડ દર્શન છે જ્યારે દ્વૈતદર્શન એ અપૂર્ણ, ખંડ-દર્શન છે 'અદ્વૈત'માં 'દ્વૈત તો સમાઈ જ જાય છે, પણ દ્વૈત મર્યાદિત છે તેથી અલ્પ છે, અદ્વૈત અસીમ છે, ભૂમા છે અનંત આકાશને કોઈ સાથે તકરાર નથી હોતી, પણ એમાં સમાયેલાં વાદળો એકબીજા સાથે સંઘર્ષમાં આવે છે. સર્વ સંઘર્ષ અને ગર્જનોથી ય અપરિમેય આકાશ તો અસ્પૃષ્ટ અને અડોલ જ રહે છે! અદ્વૈતદર્શન તો દ્વૈતવાદીની સીમિત દૃષ્ટિ અને મતાગ્રહ પ્રતિ વાત્સલ્યપૂર્ણ સ્મિત જ વેરે છે, એની સાથે વિવાદ નથી કરતુ શંકરાચાર્ય સમજાવે છે तैरन्योन्यविरोधि- -भिरस्मदीयोऽयं वैदिकः सर्वानन्यत्वादात्मैकत्वदर्शनपक्षो न विरुध्यते यथा स्वहस्तपादादिभिः । एवं रागद्वेषादिदोषानास्पदत्वादात्मैकत्वबुद्धिरेव सम्यग्दर्शनमित्यभिप्रायः ।

> अद्वैतं परमार्थो हि द्वैतं तद्भेद उच्यते ।
> तेषामुभयथा द्वैतं तेनायं न विरुध्यते ॥ १८ ॥

અનુવાદ :—અદ્વૈત જ પરમાર્થ છે, દ્વૈત તેનો ભેદ કહેવાય છે. તેઓનું બન્ને રીતે દ્વૈત જ છે, તેથી તેમની સાથે આ (દર્શન)નો વિરોધ નથી. (૧૮)

વિવરણ —'અદ્વૈત'ને જ પરમ અર્થ, પરમ સત્ય કહ્યું છે 'દ્વૈત' તેનો 'ભેદ' છે એટલે કે, અદ્વૈતનો ભાગ અંશ કે કાર્ય છે અદ્વૈતવાદીઓ દ્વૈત'ને વ્યાવહારિક ભૂમિકાએ સ્વીકારે છે વ્યવહાર દ્વૈત, નાનાત્વને આધારે જ ચાલે છે પરંતુ એ અવિદ્યાજનિત છે, એટલે વેદાંતી એને પારમાર્થિક સત્ય ગણતા નથી જ્યારે દ્વૈતીઓને માટે તો પારમાર્થિક અને વ્યાવહારિક બંને દૃષ્ટિએ દ્વૈત જ પરમ વાસ્તવિકતા છે, એ એમની મર્યાદા છે તેઓ અવિદ્યાજનિત ભ્રાન્તિના ક્ષેત્રની બહાર નથી સ્વાભાવિક રીતે જ જે નિર્ભ્રાન્ત થયો છે તે અદ્વૈતવાદી ભ્રાન્ત દ્વૈતવાદી સાથે વિરોધ-તકરાર-ન કરે, દ્વૈતી સાથે કોઈ સંબંધ હોય તો તે કલહનો નહીં પણ કરુણાનો! શંકરાચાર્ય આ સમજાવવા માટે જે ઉદાહરણ આપે છે તેમાં કોઈ સ્વસ્થ મનુષ્ય અન્ય ઉન્મત્તના આક્રમણને કોઈ

અદ્વત્વ ન આપી તેની દયા જ ખાય છે એમ દર્શાવી, ખરેખર તો તેઓ એમની વિલક્ષણ રીતે દ્વૈતવાદીઓ પર (કરુણા ના બચગા હેઠળ) કટાક્ષ પણ કરે છે

જુઓ –યથા !मत्तगजारूढ उन्मत्त भूमिष्ठ प्रति गजारूढोऽहं वाहय मा प्रतीति ब्रुवाणमपि त प्रति न वाहयत्यविरोधबुद्धया तद्वद् ।

मायया भिद्यते ह्येतन्नान्यथाजं कथंचन ।
तत्त्वतो भिद्यमाने हि मर्त्यताममृतं व्रजेत् ॥ १९ ॥

અનુવાદ :–આ અજન્મ (અદ્વૈત)માં માયાને લીધે જ ભેદ થાય છે, બીજા કોઈ પણ પ્રકારે નહીં. વાસ્તવિક રીતે જો ભેદ થાય તો ખરેખર અમૃત મર્ત્યતાને પામે. (૧૯)

વિવરણ .–આગળ કહ્યુ તેમ પરમાર્થ તો અદ્વૈત જ છે, જે અજન્મ છે પરંતુ માયા ભેદબુદ્ધિ ઉત્પન્ન કરે છે मायया એટલે માયા વડે, એટલે કે तत्त्वत· નહીં, અને એટલે જ ભેદ, દ્વૈત, નાનાત્વ એ સાચુ–real–નથી. तत्त्वत –વાસ્તવિક રીતે જ–જો ભેદ, દ્વૈત થાય તો પછી अज કે अमृत એવુ કાંઈ રહે જ નહીં, જેને અજ અને અમૃત ગણતાં હોઈએ તે મરણશીલ જ બને પણ એવુ નથી નાનાત્વ એ ભાસમાન–Appearance–છે શંકરાચાર્ય સમજાવે છે કે નેત્રના તિમિરદોષને લીધે એક ચદ્રના અનેક દેખાય, કે રજ્જુ સાપ સમાન દેખાય એ ભેદ અજ્ઞાનને કારણે જ છે તે જ રીતે નિરવયવ એક આત્મા માયાને લીધે સાવયવ અને અનેક રૂપે ભાસમાન્ થાય છે જેમ તત્ત્વત અગ્નિ શીતલ થતો નથી, પોતાનો સ્વભાવ છોડતો નથી તેમ અમૃત, અજ, અદ્વય આત્મા પોતાનો સ્વભાવ છોડી મર્ત્ય, ઉદ્ભવ પામનાર કે અનેક થતો નથી જો એ થતો દેખાય છે તો તે માત્ર ભાસ છે અને તે માયાને કારણે જ; અને એટલે જ ભેદમાત્ર મિથ્યા છે

अजातस्यैव भावस्य जातिमिच्छन्ति वादिनः ।
अजातो ह्यमृतो भावो मर्त्यतां कथमेष्यति ॥ २० ॥

અનુવાદ –દ્વૈતવાદીઓ અજન્મ પદાર્થ (આત્મા)ના જન્મની ઇચ્છા રાખે છે (પણ) ખરેખર અજન્મ અને અમૃત પદાર્થ કેવી રીતે મર્ત્યતાને પામે ? (૨૦)

વિવરણ .–શંકરાચાર્યના મતે 'वादिन એટલે ઉપનિષદોનુ વ્યાખ્યાન કરનારા બ્રહ્મવાદીઓ જે બ્રહ્મને 'अजात' અને अमृत' માને છે છતાં

બ્રહ્મની જાતિ-ઉત્પત્તિ-પણ ઇચ્છે છે, સ્વીકારે છે. અજન્મ બ્રહ્મનો જો જન્મ સ્વીકારીએ તો પછી તે બ્રહ્મનું મૃત્યુ-નાશ-પણ સ્વીકારવો જ રહ્યો. પણ એ તો આ 'વાદીઓ' પણ ઇચ્છતા કે સ્વીકારતા નથી. આમ 'અજાત' પરમતત્ત્વની 'જાતિ'ની ઇચ્છા રાખવાથી, તેની મર્ત્યતા-મરણશીલતા-પણ તાર્કિક રીતે ફલિત થાય છે. એટલે આ વાદીઓની વિચારસરણીમાં તર્કદોષ છે તેની પ્રતીતિ કરાવવાનો આ કારિકાનો ઉદ્દેશ છે જેનો જન્મ તેનો નાશ એ સત્ય સમજાવવા માટે કોઈ દલીલ કે શાસ્ત્રોનાં અવતરણોની આવશ્યકતા નથી.

જુઓ શંકરાચાર્ય :-केचिदुपनिषद्व्याख्यातारो ब्रह्मवादिनो वावदूका अजातस्यैवात्मतत्त्वस्य, अमृतस्य स्वभावतो जातिम् उत्पत्तिमिच्छन्ति परमार्थतः एव तेषां जातं चेत्तदेव मर्त्यतामेष्यत्यवश्यम् ।

અહીં પ્રશ્ન એ થાય છે કે 'બ્રહ્મની જાતિ ઇચ્છનારા વાદીઓ' કોણ ? પ્રો. કરમારકર કહે છે'...Perhaps the Kṛṣṇa-worshippers, Rāma-worshippers etc. are referred to; for these while regarding Rāma, Kṛṣṇa etc as the Highest, immortal etc celebrate his birth-day with great pomp etc believing in his real birth અને વધુમાં ઉમેરે છે-It is doubtful if the Kārikā-bhāṣya was written by Śankara who hardly refers to commentators on उपनिषद्

અજાત પરમતત્ત્વની ઉત્પત્તિ-જન્મ-ની વાત આવે ત્યાં અવતાર તરીકે જન્મ લેતા પરમતત્ત્વનો જ ઉલ્લેખ હશે એવું અનુમાન કરવા કોઇ પ્રેરાય એ સ્વાભાવિક છે. છતાં મને એમ લાગે છે કે અહીં ઇશ્વરના ભિન્ન ભિન્ન અવતારોની માન્યતાની વાત નથી, આપણે શરૂઆતથી અને ખાસ કરીને કારિકા ૧૩-૧૪-થી ચાલતી વિચારણાનો અભ્યાસ કરીએ તો સમજાશે કે અહીં જીવ અને આત્મા વચ્ચે પારમાર્થિક રીતે અભેદ છે અને શ્રુતિ-ઉક્ત જીવ-બ્રહ્મ-ભેદ ગૌણ છે, નાનાત્વની વાતો કે આશ્રમાદિ વિભાજન અધિકારીવર્ગની કક્ષા વિચારીને કરાય છે, દ્વૈતવાદી સાથે અદ્વૈતને કોઇ તકરાર નથી, આત્મામાં ભેદ કેવળ માયાને કારણે જ છે. આમ ગૌડપાદ ક્રમશઃ ચર્ચા કરીને હવે જીવ – જે પારમાર્થિક રીતે બ્રહ્મ જ છે, અને એટલે अजात છે – તે જન્મ લે છે એવું માનનારા, અને ઉપનિષદોમાં જ્યાં પુનર્જન્મનો ઉલ્લેખ આવે ત્યાં જીવે ફરી જન્મ લીધો એવો અર્થ કરનારા વાદીઓનો અહીં ઉલ્લેખ કરે છે; અને તેમને સમજાવે છે કે જીવ જો જન્મ લે તો એનો નાશ પણ થાય, પણ તમે

જો એમ સ્વીકારો કે બ્રહ્મ અને જીવ એક જ છે, અભિન્ન છે, તો પછી જીવ જન્મ લે છે એમ તાત્ત્વિક રીતે માની શકાય નહીં અને એવું માનો તો જીવનું મૃત્યુ પણ સ્વીકારવું જ પડે, પણ અજાત અને અમૃત તત્ત્વ કેવી રીતે મરણશીલ બને? મને લાગે છે કે જીવોત્પત્તિની માન્યતામાં રહેલી અસંગતિ બનાવવાનું જ અહીં પ્રયોજન છે એટલે પ્રો. કરમારકરનું ઉપર્યુક્ત અનુમાન પ્રતીતિજનક નથી.

'વાદિન.'–ને સમજાવતા આપણે એ ધ્યાનમાં રાખવાનું છે કે ગૌડપાદ દ્વૈતવાદીઓ અને જાતિવાદીઓના સિદ્ધાન્તોમાં રહેલો તર્કદોષ છતો કરવાનો પ્રયત્ન કરે છે ગૌડપાદ જીવ અને સૃષ્ટિની 'જાતિ'ની માન્યતાના મૂળમા જ ઘા કરવા માગે છે, એટલે જેઓ 'અજ' અને 'અમૃત' બ્રહ્મમાંથી જીવની ઉત્પત્તિને વાસ્તવિક માને છે, તેને જાતિવાદીઓ કહેવાય. આ જાતિવાદીઓ પ્રમાણે અજ બ્રહ્મ જીવને ઉત્પન્ન કરે, એટલે અધિકારી બ્રહ્મમાં વિકાર થયો જ ગણાય. અને વિકાર થયો એટલે બ્રહ્મ બ્રહ્મ રહે જ નહીં અને આમ બ્રહ્મનું મૃત્યુ જ થયું ગણાય. આમ જેને અજ, અમૃત માનીએ તે જન્મ ધારણ કરે અને તે જ મૃત્યુ પણ પામે, આમ દ્વૈતવાદીની સ્થિતિ હાસ્યાસ્પદ બને છે.

न भवत्यमृतं मर्त्यं न मर्त्यममृतं तथा ।
प्रकृतेरन्यथाभावो न कथंचिद्भविष्यति ॥ २१ ॥

અનુવાદ:–અમૃત મર્ત્ય થતું નથી તેમજ મર્ત્ય અમૃત બનતું નથી કોઇ પણ રીતે પ્રકૃતિનો વિપરીત ભાવ થઇ શકતો નથી.

વિવરણ:–આગળ સ્પષ્ટ કહ્યું જ છે કે 'અજાતિ' 'અમૃત' એ આત્માની પ્રકૃતિ (સ્વ–ભાવ) છે અહીં એક સર્વસામાન્ય સત્ય રજૂ કરવામાં આવે છે કે પદાર્થનો સ્વ–ભાવ કદી બદલાતો નથી, નહીં તો એ સ્વ–ભાવ (પ્રકૃતિ) ન કહેવાય. આત્મામાં વિકૃતિની કોઈ સંભાવના જ નથી. એટલે બ્રહ્મ–આત્મા–માં વિકાર થાય અને એના લક્ષણો બદલાય, અને અજન્મ આત્મા જીવરૂપે પણ જન્મ લે એવું કદી પારમાર્થિક રીતે ન જ બને એ સમજી લેવું અનિવાર્ય છે. આથી જે કાંઈ જીવાદિ સૃષ્ટિ દૃશ્યમાન થાય છે, તે કોઈ પણ રીતે આત્માનું અવસ્થાન્તર નથી, કારણ પ્રકૃતિનો અન્યથાભાવ કદી પણ શક્ય નથી, અને એટલે જ જો આત્મા અજ, અમૃત, અપરિવર્તનશીલ છે, તો ભાસમાન્ સૃષ્ટિ આત્મામાંથી કોઈ પણ રીતે ઉત્પન્ન–પરિણમિત–થઈ નથી. સૃષ્ટિનો આત્મા સાથે તો કોઇ સંબંધ તાર્કિક રીતે જોડી શકાય એમ નથી દૃશ્યમાન્ સૃષ્ટિ અને તેનો દ્રષ્ટા જીવ

બન્ને ખરેખર માયિક જ છે, એ બન્નેનું કોઈ નિરપેક્ષ અસ્તિત્વ નથી. તત્ત્વતઃ તો કેવળ એકમેવાદ્વિતીયમ્ આત્માની પ્રકૃતિ નિશ્ચલ છે. આથી સૃષ્ટિઆદિ કેવળ કલ્પનામાત્ર છે, જેની ઉત્પત્તિ વિશેની કોઈ પણ વિચારણા અસ્થાને છે.

> स्वभावेनामृतो यस्य भावो गच्छति मर्त्यताम् ।
> कृतकेनामृतस्तस्य कथं स्थास्यति निश्चलः ॥ २२ ॥

અનુવાદ :–જેના મતે સ્વભાવથી અમર પદાર્થ (પણ) મરણશીલ બને, (તો પછી) તેના મત પ્રમાણે કૃતક રીતે અમર (બનેલ પદાર્થ) કેવી રીતે ચિરસ્થાયી રહી શકે? (૨૨)

વિવરણ :–જે લોકો આત્માને અમર માને છે, છતાં જીવરૂપે જન્મ લેતો માને છે તેમની વિચારસરણીમાં રહેલો તર્કદોષ આ કારિકામાં બતાવવામાં આવ્યો છે. આત્મા અને જીવમાં ભેદબુદ્ધિવાળાને પ્રશ્ન કરવામાં આવે છે કે સ્વ-ભાવથી જ જે અમર છે તે આત્માને તમે જીવરૂપે ઉત્પત્તિશીલ માનો છો; પણ જન્મ ધારણ કરનાર પ્રત્યેક પદાર્થ મર્ત્ય–મરણશીલ–છે એમાં કોઈ શંકા નથી. આથી તમારા મત પ્રમાણે તો પ્રકૃતિએ જ જે અમર છે, તે મરણશીલ બને છે. હવે ઉપાસના આદિ પ્રયત્નો દ્વારા જીવ મુક્ત થઈને અમર બને છે એમ તમે સ્વીકારો છો; તો ઉપર જણાવ્યું તેમ સ્વભાવે અમર આત્મા (તમારી દૃષ્ટિએ) જન્મ ધારણ કરી મરણશીલ બને, તો એ જીવ ઉપાસના આદિ પ્રયત્નો કરીને, કૃતક રીતે (કૃત્રિમ રીતે, સ્વાભાવિક રીતે નહીં) મુક્ત થઈને અમર બને એવી આશા રાખો તો તે કેમ બને ? કારણ સ્વભાવ–પ્રાપ્ત અમરત્વ જો બદલાઈ ગયું, તો પ્રયત્નસાધ્ય અમરત્વ કેવી રીતે નિશ્ચલ, ચિરસ્થાયી રહેશે ? એટલે અચિરસ્થાયી અમરત્વ એ તો વદતોવ્યાઘાત જ. આમ આત્માની અમરતા, જીવોત્પત્તિ, અને ઉત્પત્તિશીલ જીવનું પુનઃ અમરત્વ માનનારા દ્વૈતવાદીઓના સિદ્ધાન્તમાં ભારે તર્કદોષ છે તે સ્પષ્ટ થાય છે. સિદ્ધાન્તમાં અસંગતિને કારણે દ્વૈતવાદીનો આત્મા મર્ત્ય અને મોક્ષ અસ્થિર પુરવાર થાય છે ! આમ તેમના મતે કશું જ અજ નથી, અમર નથી, સર્વ મર્ત્ય છે; મોક્ષનો અવકાશ નથી !

જુઓ શાંકરભાષ્ય : 'कृतकेनामृतः स कथं स्थास्यति निश्चलोऽमृतस्वभावतया न कथंचित्स्थास्यत्यात्मजातिवादिनः सर्वदाऽजं नाम नास्त्येव सर्वमेतन्मर्त्यम् । अतोऽनिर्मोक्षप्रसङ्ग इत्यभिप्रायः ।

भूततोऽभूततो वापि सृज्यमाने समा श्रुतिः ।
निश्चितं युक्तियुक्तं च यत्तद्भवति नेतरत् ॥ २३ ॥

અનુવાદ :-(સૃષ્ટિની) ઉત્પત્તિ વિશે 'ભૂતત:' કે 'અભૂતત.' એમ (દર્શાવતી) સમાન શ્રુતિ (મળે) છે; (પણ) જે (શ્રુતિદ્વારા) નિશ્ચિત થાય અને યુક્તિયુક્ત હોય તે જ (યોગ્ય) ઠરે છે, બીજું નહીં'. (૨૩)

વિવરણ -સૃષ્ટિની ઉત્પત્તિ વિશે ચર્ચા આગળ ચાલે છે એક મત -દ્વૈતવાદીઓનો-સૃષ્ટિની ઉત્પત્તિ વસ્તુત સાચી માને છે, અને તેને શ્રુતિના સૃષ્ટિપરક વિધાનોમાંથી સમર્થન મળી રહે છે, બીજો મત—અદ્વૈતવાદીનો-સૃષ્ટિને અવાસ્તવિક કેવળ માયિક માને છે અને તેને પણ શ્રુતિમાંથી સમર્થન મળી રહે છે, તો આ બેમાં શ્રુતિપુરસ્કૃત અને સાચો મત કયો એ પ્રશ્ન છે

આ કારિકામા 'भूतत' અને 'अभूतता' ના અર્થો વિશે મતભેદ છે શંકરાચાર્ય 'भूतत' એટલે 'परमार्थत' અને 'अभूतता એટલે 'मायया'-માયિક-એવો અર્થ આપે છે શંકરાચાર્ય જણાવે છે કે સૃષ્ટિનુ પ્રતિપાદન કરનારી શ્રુતિ છે પણ એનો ઉદ્દેશ બીજો છે, અને તે આગળ કહ્યા પ્રમાણે સામાન્ય ભેદ-બુદ્ધિવાળા અધિકારીઓને ક્રમશ બ્રહ્મના अद्वय અને अजात સ્વરૂપમાં પ્રવેશ કરાવવા માટે છે સાચુ છે કે સૃષ્ટિની ઉત્પત્તિવિષયક શ્રુતિનાં વિધાનોમાં એવી સ્પષ્ટતા નથી કે આ વિધાનો ગૌણ અથમાં લેવાના અને સૃષ્ટિની ઉત્પત્તિ વસ્તુત નથી પણ માયિક છે, છતાં બ્રહ્મ વિશે મુણ્ડકોપનિષદ્ જેવામાં કહ્યુ છે, 'सबाह्याभ्यन्तरो ह्यज:' તે બ્રહ્મ બાહ્યાભ્યન્તર અજ છે, એ શ્રુતિવાક્યને યથાર્થ રીતે સમજીએ તો બ્રહ્મ સિવાય અન્ય કશુ નથી, અને આ બ્રહ્મ અવિકારી છે, અજ છે, આથી નથી એ જન્મતો કે નથી જન્માવતો આમ શ્રુતિના વિધાનોનુ અંતિમ તાત્પર્ય અને યુક્તિ-તર્ક-બન્ને વચ્ચે અવિરોધ થાય છે. ગૌડપાદ અહીં યોગ્ય જ કહે છે કે જ્યાં શ્રુતિના અનેક પ્રકારના વિધાનોમાથી જે નિશ્ચિત અર્થ થાય અને જે યુક્તિયુક્ત-તર્કસમત-હોય તે જ અર્થ સ્વીકાર્ય છે, બીજો નહીં-नेतरत् । શ્રી વિધુશેખર ભટ્ટાચાર્ય भूतत એટલે 'From the existent' -સતમાંથી-અને अभूततः એટલે 'From the non-existent'-અસતમાંથી-એવો અર્થ કરે છે, અને પોતાના અર્થના સમર્થનમાં છાન્દોગ્ય અને તૈત્તિરીય ઉપનિષદ્માથી અવતરણ આપે છે

જુઓ :–सदेव सोम्येदमग्र आसीत् । (છા. ૬/૨/૧) असद्वा इदमग्र आसीत् । ततो वै सदजायत । (તૈત્તિ. ૨/૭/૧).

એટલું નોંધવું જરૂરી છે કે ઉપર જણાવેલાં ઉપનિષદોના વિધાનોમાં પણ सत् અને असत् ના અર્થ પરત્વે સર્વત્ર એકમતિ નથી सत् એટલે Manifest–વ્યક્ત–અને असत् એટલે Non-manifest–અવ્યક્ત–એવો અર્થ પણ થઇ શકે છે. અને આ અર્થ ઉપનિષદોના તત્ત્વવિચારને સમગ્રતયા ધ્યાનમાં લેતાં વધુ યોગ્ય લાગે છે, કારણ સૌથી પહેલાં असत्–*Non-existent*–હતું એવાં પ્રારંભમાં કેવળ અભાવ–શૂન્યતા–ના નકારાત્મક વિચારને ઉપનિષદ્‌નું સમર્થન નથી મળતું માટે असत्–એટલે સ્થૂલરૂપે અસ્તિત્વ ન ધરાવતું, પણ અવ્યક્ત વળી કારિકા ૨૭ અને ૨૮ માં सत् અને असत्‌માંથી ઉત્પત્તિ શક્ય છે કે કેમ તેની ચર્ચા કરી જ છે.

શંકરાચાર્ય ઉત્પત્તિ પારમાર્થિક (real) છે કે માયિક તે અંગેની શ્રુતિનો ઉલ્લેખ અહીં જુએ છે, જ્યારે પ્રો ભટ્ટાચાર્ય ઉત્પત્તિ सत् માંથી, કે असत्‌માંથી એ તે અંગેની શ્રુતિનો ઉલ્લેખ જુએ છે પ્રસ્તુત ગ્રન્થમાં પ્રતિપાદ્ય વિષય બ્રહ્મ अज અને अद्वय છે અને ઉત્પત્તિ પારમાર્થિક નથી, એ છે, માટે આ ધ્યાનમાં રાખીએ તો શંકરાચાર્યનો અર્થ યોગ્ય લાગે છે

પ્રો. ભટ્ટાચાર્ય આ પ્રમાણે અનુવાદ આપે છે –*As regards Creation there are equal sacred texts (stating Creation to be) from the existent or from the non-existent But that which is ascertained and reasonable is (acceptable), and not the other*

પ્રો કરમારકર આ કારિકાનો અનુવાદ અર્થની દૃષ્ટિએ પ્રો ભટ્ટાચાર્ય પ્રમાણે જ કરે છે

જુઓ :–In (the matter of) being created, whether from the (already) existent, or, from the non-existent also, the Sruti (is) equal (that is, supporting both the views) What is associated (or, fortified) with logical reasoning and ascertained, holds, not the other છતાં નોંધવા જેવું એ છે કે પ્રો કરમારકર આ કારિકાના પોતાના વિવરણમાં શંકરાચાર્ય પ્રમાણે અર્થ આપે છે અને પોતે જાણે કે પ્રો. ભટ્ટાચાર્યનો અર્થ સ્વીકાર્યો ન હોય એ રીતે લખે છે :–

Prof. Vidhusekhara takes भूतत' to mean 'from the existent'... and अभूततः 'from the non-existent'... , and remarks 'according to Sankara भूततः is परमार्थतः and अभूततः is मायया. But in IV 3, he explains the same words saying "भूतस्य विद्यमानस्य अभूतस्य अविद्यमानस्य.' It seems that Prof. Vidhuśekhara has not understood the real purport of the present Kārikā Gauḍapāda is concerned here with pointing out the real nature of the process of creation, and not the creation of anything. In IV 3, the expression used is भूतस्य जातिम् which is entirely different from भूततः सृज्यमाने here. The Kārikābhāṣya is perfectly justified in interpreting भूतस्य as विद्यमानस्य in the particular context in IV-3.

પ્રો. કરમારકર શંકરાચાર્યે આપેલો અર્થ વિવરણમાં સમજાવે છે પણ પોતે આ કારિકાનો અનુવાદ પ્રો વિધુશેખર પ્રમાણે કેમ કરે છે તે સમજાવતા નથી! ઊલટું भूततः એટલે 'Real' એમ શંકરાચાર્ય પ્રમાણે અર્થ સ્વીકારીને એના સમર્થનમાં भूत એટલે સત્ય એવુ દર્શાવવા 'શાકુન્તલ'માંથી અવતરણ આપે છે!

જુઓ .–भूतत , भूत=सत्य, आर्ये कथयामि ते भूतार्थम् । (Śak-I)

આના પછીની (કારિકા–૨૪) પણ ઉત્પત્તિ માયિક છે એમ દર્શાવતા શ્રુતિવાક્યો ટાંકે છે આથી શંકરાચાર્યનો અર્થ જ યોગ્ય છે એમ મારુ માનવુ છે.

नेह नानेति चाम्नायादिन्द्रो मायाभिरित्यपि ।
अजायमानो बहुधा मायया जायते तु सः ॥ २४ ॥

અનુવાદ :–'नेह नाना....', 'इन्द्रो मायाभि.....', વગેરે શ્રુતિવાક્યો પ્રમાણે, તે (આત્મા) ઉત્પન્ન નહીં થયેલો (હોવા છતાં) માયા વડે જ અનેક પ્રકારે જન્મે છે. (૨૪)

વિવરણ :–ઉપર જણાવ્યુ છે કે ઉત્પત્તિ પરમાર્થત –સાચી–નથી પણ માયિક છે. તેના સમર્થનમાં અહીં શ્રુતિવાક્યોનો ઉલ્લેખ થયો છે, नेह नानास्ति किंचन । (बृहद्–૪/૪–૧૯ અને कठ–૪–૧૧) એટલે કે અહીં નાના–અનેક–કાંઈ નથી તાત્પર્ય કે કેવળ એક આત્મા જ છે, એ સિવાય ખરેખર કશુ જ

અસ્તિત્વ ધરાવતુ નથી इन्द्रो मायाभिः पुरुरूप ईयते । (ऋग्वेद-૬ ૪૭ ૧૮ અને बृहद्-૨-૫-૧૯) એટલે કે ઇન્દ્ર માયાઓ વડે અનેકરૂપ થાય છે અહીં मायाभिः એટલે આશ્ચર્યકારક શક્તિઓ વડે લઇએ તો પણ વસ્તુત ઇન્દ્ર એક જ છે પણ વિશિષ્ટ શક્તિઓ વડે અનેકરૂપે ભાસે છે એટલે ભાસમાન રૂપ માયિક જ છે એ સ્પષ્ટ થાય છે

કારિકાની બીજી પક્તિમા પણ શાકરભાષ્ય अजायमानो बहुधा विजायते । (तैत्तिरीयारण्यक-૩-૧૩-૧) એવા શ્રુતિવાક્યનો ઉલ્લેખ જુએ છે જેનો અર્થ નહી ઉત્પન્ન થયેલ તે (प्रजापति) અનેક પ્રકારે ઉત્પન્ન થાય છે' એવો છે પ્રથમ પક્તિમા શ્રુતિવાક્યોનો નિર્દેશ સ્પષ્ટ જણાવ્યો જ છે, બીજી પક્તિમાં શ્રુતિવિધાનનો ઉલ્લેખ ન શોધીએ તો પણ સરળતાપૂર્વક આ કારિકાનુ તાત્પર્ય આ પક્તિમાં આમ સમજાય છે- તે (આત્મા) અજન્મ છતાં પણ માયા વડે અનેક રીતે ઉત્પન્ન થાય છે' શ્રી મહાદેવન્ આ શ્રુતિવાક્ય વિશે કહે છે, '*Prima facie* there is a contradiction in this declaration How can the unborn be variously born? The only way to remove the contradiction is to regard the birth as illusory The intention of Śruti, evidently, is to negate the plurality which appears and teach the un-originated nature of the Self and its non-duality,'

પ્રો કરમારકર બરાબર કહે છે As there are ślokas in the Kārikā, only two passages are intended, in that case, the second line may be explained as the conclusion—drawn from the first line, 'the Puruṣa or Ātman is born in various ways due to Māyā, although really not being born'

અહીં तु શબ્દ નિશ્ચયાર્થક છે, એટલે કે 'માયા વડે જ ઉત્પન્ન થાય છે, પરમાર્થત નહીં, એમ શકરાચાર્ય કહે છે

૧ જુઓ -तु शब्दोऽवधारणार्थं माययैवेति । न ह्यजायमानत्वं बहुधा जन्म चकत्र संभवति अग्नाविव शैत्यमौष्ण्य च । (कारिकाभाष्य)

संभूतेरपवादाच्च संभवः प्रतिषिध्यते ।
को न्वेनं जनयेदिति कारणं प्रतिषिध्यते ॥ २५ ॥

અનુવાદ :-(શ્રુતિમાં) સંભૂતિની નિંદા કરેલી હોવાથી સંભવનો નિષેધ કરાયો છે; 'એને કોણ ઉત્પન્ન કરે' એ વાક્ય દ્વારા કારણનો (પણ) નિષેધ કરાયો છે. (૨૫)

વિવરણ :-सम्भूति-એટલે ઉત્પત્તિ, જાતિ. ગૌડપાદ सम्भूति અને सम्भव બન્નેને પર્યાય જ ગણે છે अपवाद એટલે નિંદા. અહીં ઈશોપનિષદ્‌ના બારમા મન્ત્રની બીજી પંક્તિનો ઉલ્લેખ છે

જુઓ :-अन्धं तमः प्रविशन्ति येऽसम्भूतिमुपासते ।
ततो भूय इव ते तमो य उ सम्भूत्या रताः ॥

અહીં બીજી પંક્તિમાં કહ્યુ છે કે જેઓ માત્ર ઉત્પત્તિમાં જ રત છે તેઓ તો જાણે કે તેથી પણ વિશેષ ગાઢ અંધકારમાં પ્રવેશે છે આમ અહીં શ્રુતિમાં ઉત્પત્તિ–જાતિ–ની નિંદા કરી છે, તેથી સ્પષ્ટ છે કે સંભવ-ઉત્પત્તિ-નો નિષેધ થયો છે, તાત્પર્ય કે જીવ કે સૃષ્ટિની તત્ત્વતઃ ઉત્પત્તિ છે જ નહીં.

બીજી પંક્તિમાં जात एव न जायते कोन्वेन जनयेत् पुनः । (बृहदारण्यक ३-२८)નો ઉલ્લેખ છે, જેમા 'એને વળી કોણ ઉત્પન્ન કરે ?' એમ કહી ઉત્પત્તિના કારણનો પણ નિષેધ કર્યો છે આમ કાર્ય અને કારણ ઉભયના નિષેધ દ્વારા કેવળ આત્માના જ પારમાર્થિક અસ્તિત્વનું નિરૂપણ થયુ છે.

ઈશોપનિષદ્‌ના આ सम्भूति શબ્દનો અર્થ શંકરાચાર્ય હિરણ્યગર્ભ કે કાર્યબ્રહ્મ કરે છે; અને એ અર્થ પ્રમાણે ઇશોપનિષદ્ હિરણ્યગર્ભની ઉપાસનાનો પણ નિષેધ કરે છે, તો પછી એમાંથી ઉત્પન્ન થનાર, એના પરિણામ–કાર્ય–સ્વરૂપ અન્ય ઉત્પત્તિનો પણ નિષેધ સ્વાભાવિક રીતે જ ફલિત થાય.–

स एष नेति नेतीति व्याख्यातं निह्नुते यतः ।
सर्वमग्राह्यभावेन हेतुनाजं प्रकाशते ॥ २६ ॥

અનુવાદ :– કારણકે, 'તે (આત્મા) આ નથી,' એમ જણાવીને (એોમોના) અગ્રાહ્યત્વને કારણે (આગળ) વર્ણવેલ સર્વનો (શ્રુતિ) નિષેધ કરે છે, એથી અજન્મ (આત્મા) જ પ્રકાશિત (સિદ્ધ) થાય છે. (૨૬)

વિવરણ :-જાતિ-ઉત્પત્તિ-નો નિષેધ જ શ્રુતિને ખરેખર અભિપ્રેત છે એમ દર્શાવવા માટે અહીં બૃહદારણ્યકોપનિષદ્‌માંના अथात आदेशो नेति नेति । (૨-૩-૬) અને स एष नेति नेत्यात्मा गृह्यो न हि गृह्यते । (૩-૭-૨૬)

વિધાનોનો અહીં ઉલ્લેખ છે. મુખ્યત્વે બૃહદારણ્યકના બીજા (૩-૯-૨૬) વાક્યનો જ અહીં નિર્દેશ થયો હોય એમ સ્પષ્ટ સમજાય છે કારણ એ જ વાક્યના પ્રારંભના શબ્દો ઉદ્ધૃત કર્યા છે અને પછીના શબ્દોમા આત્મા 'अगृह्य' છે એમ જણાવ્યું છે, જેને માટે કારિકામાં 'अग्राह्यभावेन' શબ્દ છે જ.

આત્મા ઇન્દ્રિયો વડે ગ્રાહ્ય નથી એમ કહેવાથી જ આત્મા આવો કે તેવો એવાં સર્વ વર્ણનોનો નિષેધ થઇ જાય છે. એક, અગ્રાહ્ય અને અજન્મ આત્મા જ પરમ સત્ય છે એમ પ્રસ્થાપિત થઈ ગયા પછી ઉપાસ્ય–ઉપાસક ભાવે કરેલી સ્તુતિઓ, ગ્રાહ્ય-ગ્રાહક ભાવે વર્ણવેલા આત્માના વિવિધ ઇન્દ્રિય-પ્રત્યયપ્રેરિત લક્ષણો, અને ઉત્પત્તિ વિશેના ભિન્ન ભિન્ન વિચારો, ગૌણ જ બની જાય છે આમ શ્રુતિવિધાનોના નિષ્કર્ષરૂપ અજન્મ આત્મા જ એકમાત્ર સત્ય છે, અને ઉત્પત્તિ આદિ સર્વ માયામાત્ર છે એમ ફલિત થાય છે.

શ્રી મહાદેવન્ પ્રસ્તુત ચર્ચા વિશે કહે છે–'The attributeless Brahman, i e. Brahman-in-itself, is incomprehensible (agrāhya). So what Sruti does is to superpose at first on Brahman-self illusory attributes such as causality in respect of the world, in order to facilitate meditation. But here one aught not to stop When one is ready for the final teaching, scripture pursues the negative method [of denying what it had earlier superimposed on Brahman. The sacrifice is only a means; the nisprapañca is the end.'

सतो हि मायया जन्म युज्यते, न तु तत्त्वतः ।
तत्त्वतो जायते यस्य, जातं तस्य हि जायते ॥ २७ ॥

અનુવાદ :- સત્ (વસ્તુ)નો જન્મ માયાથી જ થઇ શકે છે, તત્ત્વતઃ નહીં. જેના મત પ્રમાણે (સત વસ્તુ) તત્ત્વતઃ જન્મે છે, તેના મતે (તો) જન્મ પામેલ (વસ્તુ) જ જન્મ પામે છે. (૨૭)

વિવરણ :-કારિકા ૨૩માં(સ્પષ્ટ કહ્યુ જ છે કે જે શ્રુતિ દ્વારા નિશ્ચિત હોય અને યુક્તિયુક્ત-તર્કસુક્ત-હોય તે જ યોગ્ય ઠરે છે, બીજું નહીં. ઉત્પત્તિ તત્ત્વતઃ નથી, પણ માયિક છે એમ શ્રુતિ-વિધાનો ટાંકીને આગળની કારિકામાં જણાવ્યું છે હવે તર્ક પ્રમાણે પણ ઉત્પત્તિ માયિક છે, તત્ત્વતઃ તો અજાતિ જ છે એ કેવી રીતે સિદ્ધ થાય છે તે દર્શાવવામાં આવે છે.

જુઓ શા ભા —एवं हि श्रुतिवाक्यशतैः सबाह्याभ्यन्तरमजमात्मतत्त्वमद्वयं नातोऽन्यदस्तीति निश्चितमेतत्। युक्त्या च अधुनैतदेव पुनर्निर्धार्यते ।

જે પદાર્થ સત્ છે, એટલે કે જે અસ્તિત્વ ધરાવે છે, તે ખરેખર ઉત્પન્ન થાય છે એમ કહીએ તો એનો અર્થ એમ જ થાય કે અસ્તિત્વ ધરાવતો એટલે કે ખરેખર જન્મ પામેલો પદાર્થ જન્મે છે જન્મેલો ફરી ખરેખર કેવી રીતે જન્મે ? બ્રહ્મ સત્ છે એટલે કે એને અસ્તિત્વ છે, તે ફરી જન્મ ધારણ કરી, ફરી અસ્તિત્વમા આવે એમ કહેવામા કોઈ અર્થ સિદ્ધ થતો નથી તાત્પર્ય કે આથી સત્ છે, અને તેને જન્મવાપણું રહેતુ જ નથી, અને તે જન્મ પામે છે એમ કહેવુ હોય તો, તે તત્ત્વત જન્મ પામે છે એમ ન કહેવાય, જન્મ પામેલો લાગે તો તે સાચુ નથી, માયિક છે એટલે બ્રહ્મની ઉત્પત્તિની માન્યતા તર્કની દષ્ટિએ જોઈએ તો પણ તત્ત્વત નથી પણ માયિક જ છે, 'સત્' કહેતા જ અસ્તિત્વ સિદ્ધ થઈ જાય છે, 'જન્મ પામે છે એમ કહેવામાં' તે હવે અસ્તિત્વ ધારણ કરે છે એમ અર્થ થાય જેનુ અસ્તિત્વ સિદ્ધ થઈ ગયુ છે તેને વળી ફરી અસ્તિત્વમા આવવાનુ કેવી રીતે હોઈ શકે ? માટે સત્‌ના જન્મની વાત કરનારના વિધાનમાં તર્કદોષ સ્પષ્ટ છે તેથી ઉત્પન્ન થયેલુ લાગે તે ભ્રાન્તિ છે, સત્ય નથી. આમ સત્—બ્રહ્મ—માથી જગત્ વાસ્તવિક રીતે પરિણમ્યુ છે એમ જેઓ માને છે, તેઓની માન્યતા તર્કદુષ્ટ છે એમ સિદ્ધ થાય છે, જગત્ બ્રહ્મમાથી તત્ત્વત ઉત્પન્ન થયુ નથી, પણ ઉત્પન્ન થયેલુ હોય એવુ લાગે છે. અસ્તિત્વ ધરાવતી વસ્તુને ફરી અસ્તિત્વમા આવવાપણું રહેતુ નથી, સત્‌માં સત્—ત્વ છે જ, એટલે સત્ (બ્રહ્મ) બીજા સ્વરૂપે—જગત્ રૂપે—અસ્તિત્વ ધરાવે તેનુ માત્ર ભાસે, તત્ત્વત તો સત્‌નુ અન્યથા થવુ એટલે અસત્ જ થવુ, અને વળી સત્ પોતાની પ્રકૃતિ—'સત્—ત્વ'— વાસ્તવિક રીતે ન જ બદલી શકે આથી બધી રીતે જોઈએ તો એક સત્ અનેકરૂપે ઉત્પન્ન થયેલ દેખાય છે તે માયિક જ છે

શંકરાચાર્ય આ કારિકાની ચર્ચા કરતાં કહે છે કે માયિક જગત્ પણ 'સત્'માથી જ સભવે, 'અસત્'માથી નહીં—આત્મા અગ્રાહ્ય છે તેથી તે 'અસત્' કહી શકાય નહી કારણુ જગતરૂપી કાર્ય (ભલેને માયિક હોવા છતા પણ) ના ગ્રહણ—અનુભવ—થી આત્મા (સત્) સિદ્ધ થાય છે

જુઓ શા. ભા —यथा सतो मायाविनो मायया जन्म कार्यम्। एवं जगतो जन्म कार्यं गृह्यमाणं मायाविनमिव परमार्थसन्तम् आत्मानं

जगज्जन्म मायास्पदम् अवगमयति । यस्मात् सतो हि विद्यमानात्कारणान्मायानिर्मितस्य हस्त्यादिकार्यस्येव जगज्जन्म युज्यते नासतः कारणात् । न तु तत्त्वत एवात्मनो जन्म युज्यते ।

બીજી પંક્તિ પ્રમાણે ઉત્પત્તિશીલ, જન્મ પામેલ પદાર્થ જો ફરી ખરેખર જન્મ ધારણ કરે, તેા આ પ્રક્રિયાને કોઇ અંત નહીં આવે, અને શંકરાચાર્ય કહે છે તેમ 'अनवस्था' જ ઉપસ્થિત થાય. આથી પણ ઉત્પત્તિને તત્ત્વતઃ માનવી યેાગ્ય નથી.

ઉપર શાં. ભા માં જણાવ્યું છે તેમ માયિક જગત્ સત્‌માંથી જ ઉત્પન્ન થાય છે, અને કાર્યરૂપ–માયિક–જગત્ દ્વારા બ્રહ્મનું અસ્તિત્વ જ પ્રતીત થાય છે. એટલે માયાનેા ઉચ્છેદ થતાં જગતનેા ભાસ દૂર થાય, એટલે કેવળ એક માત્ર બ્રહ્મ–સત્–જ રહે. આમ વિચારતાં સમજાય છે કે માયિક જગતનાં સર્વ દશ્યો અને અનુભવેામાં 'સત્' અનુસ્યૂત, સર્વત્ર પરિવ્યાપ્ત છે જ એટલે કે જગતને જગત્ તરીકે, બ્રહ્મથી ભિન્ન, જોવું એ જ ભ્રમ છે, એમ નથી ફલિત થતું ? આસમાન્ જગતમાં કેવળ બ્રહ્મ જ અનુભવવેા (અનુભવ કરનાર સહિત, કારણ કે એ પેાતે પણ જગત્–સૃષ્ટિ–માં સમાવિષ્ટ જ છે) એ જ વેદાંતનું ધ્યેય છે. બ્રહ્મીભૂત થઈને, જગતને બ્રહ્મ જાણીને વિચરતા જ્ઞાનીને શેાક–મેાહ શાના ? तत्र को मोहः कः शोक एकत्वमनुपश्यतः । વેદાંતનું આ અર્થઘટન નકારાત્મક નથી પણ વિધેયાત્મક–Positive–છે.

असतो मायया जन्म तत्त्वतो नैव युज्यते ।
वन्ध्यापुत्रो न तत्त्वेन मायया वापि जायते ॥ २८ ॥

અનુવાદ :– અસતનેા જન્મ માયાથી કે તત્ત્વતઃ (કોઈ પણ રીતે) સંભવિત નથી. વન્ધ્યાનેા પુત્ર નથી તાત્ત્વિક રીતે જન્મતેા, કે નથી માયા વડે જન્મતેા. (૨૮)

વિવરણ :–અહીં <u>અસત્‌વાદીઓના મત</u>નું ખંડન કર્યું છે અસત્‌વાદીઓ–annihilists–માને છે કે જગત્ 'અસત્'માંથી ઉત્પન્ન થયેલું છે. જેનું અસ્તિત્વ જ નથી એ પદાર્થનેા જન્મ તાત્ત્વિક રીતે–સાચેસાચ–પણ થતેા નથી કે માયિક રીતે પણ થતેા નથી. ગૌડપાદ આ વિચારને વિશદ કરતાં રસિક દાખલેા આપે છે વન્ધ્યા સ્ત્રીનેા પુત્ર ખરેખર પણ જન્મતેા નથી, તેમ માયાથી પણ જન્મતેા નથી. વન્ધ્યા સ્ત્રી અને તેનેા પુત્ર એ કેમ બને ! સ્ત્રી વન્ધ્યા છે એનેા અર્થ જ એ કે

તેને પુત્ર નથી, પુત્ર હોય તો તે વન્ધ્યા કેમ કહેવાય ! આમ વન્ધ્યાપુત્ર એ અસત્–Non-existent–છે, તેના તાત્ત્વિક કે માયિક જન્મનો વિચાર જ અતાર્કિક છે તેથી જેનું અસ્તિત્વ જ નથી તેની ઉત્પત્તિ નથી જ. ઉત્પત્તિ થઇ શકે તો તે સત્‌ની જ અને તે પણ તાત્ત્વિક નહીં, પણ માયિક જ.

પ્રો. કરમારકર કહે છે—The last kārikā had in mind opponents who were ready to admit that the highest is सत्, this one refers to those who rely on the śruti passage असदेव सोम्येदमग्र आसीत्, and say that the जगत् comes out of असत् ।

यथा स्वप्ने द्वयाभासं स्पन्दते मायया मनः ।
तथा जाग्रद्द्वयाभासं स्पन्दते मायया मनः ॥ २९ ॥

અનુવાદ :–જેમ માયા વડે સ્વપ્નમાં મન બે (દૃશ્ય અને દ્રષ્ટા)ના આભાસ રૂપે સ્પંદિત થાય છે, તે જ પ્રમાણે જાગ્રત અવસ્થામાં (પણ) મન માયા વડે બેના આભાસરૂપે સ્પંદિત થાય છે. (૨૯)

વિવરણ :–અસત્‌ની ઉત્પત્તિ કોઇપણ રીતે, તાત્ત્વિક કે માયિક, અસંભવ છે; અને સત્‌ની ઉત્પત્તિ સંભવિત છે તે કેવળ માયિક જ, તાત્ત્વિક નહીં; આમ નિશ્ચિત કર્યા પછી ગૌડપાદ સ્વપ્ન અને જાગ્રતના અનુભવો વિશે કહે છે.

સ્વપ્નમાં દ્રષ્ટા અને દૃશ્ય અથવા ગ્રાહક અને ગ્રાહ્ય એમ બે ભેદ સુષ્પષ્ટતે અનુભવાય છે અહીં ખરેખર મનનાં જ સ્પંદનો–સ્ફુરણો–એક બાજુ દ્રષ્ટા કે ગ્રાહકનુ અને બીજી બાજુ દૃશ્ય કે ગ્રાહ્યનું કામ કરે છે. ચિત્તનાં સ્પંદનો સિવાય ખરેખર વાસ્તવિક કોઇ પદાર્થ સ્વપ્નમાં નથી હોતો. સ્વપ્નમાં રાજા બનેલો દ્રષ્ટા કે ભોક્તા એ સ્વપ્ન અનુભવતા મનનું કેવળ સ્પંદન માત્ર જ છે, અને જેને ભોગવે છે તે રાજ્યઆદિ ભોજ્ય વસ્તુઓ પણ મનનાં સ્પંદનો જ છે તે જ પ્રમાણે જાગ્રતમાં પણ મનનાં સ્પંદનોને કારણે જ ગ્રાહ્ય-ગ્રાહક જેવા દ્વૈતનો અનુભવ થાય છે. સ્વપ્નના પદાર્થો અને સ્વપ્નદ્રષ્ટા પોતે મિથ્યા છે, મનની કલ્પના માત્ર છે એવુ સ્વપ્નાવસ્થામાં નથી લાગતું, તે જ પ્રમાણે જાગ્રતમાં પણ જાગ્રતના અનુભવો મનઃકલ્પના લાગતા નથી, પણ ભ્રાન્તિનું તત્ત્વ બંનેમાં સરખું છે, કારણ કે બન્ને અવસ્થામાં મનનાં સ્પંદનો જ દ્રષ્ટા અને દૃશ્યનો પાઠ ભજવે છે. આમ સ્વપ્ન અને જાગ્રતનું સમગ્ર જગત્ એ મનોનિર્મિત જ છે, માયિક છે.

अद्वयं च द्वयाभासं मनः स्वप्ने न संशयः ।
अद्वयं च द्वयाभासं तथा जाग्रन्न संशयः ॥ ३० ॥

અનુવાદ:- એમાં સંદેહ નથી કે સ્વપ્નાવસ્થામાં અદ્વય મન જ દ્વૈતરૂપે ભાસે છે, તે જ પ્રમાણે જાગ્રત અવસ્થામાં પણ નિઃસંશય અદ્વય (મન) જ દ્વૈતરૂપે ભાસે છે. (૩૦)

વિતરણ:–મનનું મૂળ સ્વરૂપ અદ્વય છે, સત્–આત્મા જ છે. આપણે જાગ્રત થયા પછી જ સ્વપ્નને સ્વપ્ન તરીકે સમજીએ છીએ, કારણ સ્વપ્નમાં તો સર્વ અનુભૂતિ સાચી લાગે છે. હવે એ અનુભૂતિ–દૃશ્યો–નો વિચાર આપણે જાગ્યા પછી કરીએ તો સમજાય છે કે કેવળ પોતાનું મન જ સ્વપ્નનો જોનાર હતું અને હાથી–ઘોડાં આદિ દૃશ્યો પણ પોતાનું મન જ હતું. આમ અદ્વય–એક–મન જ દ્રષ્ટા અને દૃશ્ય એમ દ્વૈતરૂપે ભાસતું હતું અને એટલે આપણને સ્વપ્નમાં ખરેખર દ્રષ્ટા અને દૃશ્ય હતાં જ નહીં એમ પ્રતીતિ થાય છે. હવે જાગ્રતનો વિચાર કરીએ; જાગ્રત્માં પણ દ્રષ્ટા અને દૃશ્ય છે; આપણને એ સાચાં, વાસ્તવિક લાગે છે, પણ સ્વપ્નમાં સ્વપ્નદૃશ્યો વાસ્તવિક જ લાગતાં હતાં ને? સ્વપ્નમાં જેમ વિજ્ઞાન–વેદન–જાણવાપણું હતું, અને તેના દ્વારા જ પદાર્થનો પરિચય થયો એમ લાગતું હતું, તેમ જાગ્રતમાં પણ વિજ્ઞાન–વેદન–છે તેના દ્વારા જ જાગ્રત્ વિશ્વની ઓળખ, વ્યવહાર વગેરે થાય છે. 'હું–જોનાર' અને 'આ પદાર્થ–દૃશ્ય' એ બન્ને મનના અનુભૂતિ–વિજ્ઞાન–જ છે, આમ જાગ્રતમાં પણ એક–અદ્વય–મન જ દ્રષ્ટા–દૃશ્ય, જ્ઞાતા–જ્ઞેય રૂપે દ્વૈતાભાસે વિલસી રહ્યું છે. આમ બન્ને અવસ્થાઓ અદ્વય ચિત્તના દ્વયાભાસી વિલાસમાત્ર છે; અને તે ચિત્ત પણ એના શુદ્ધ સ્વરૂપે સત્–આત્મા–જ છે. શંકર રજ્જુ–સર્પના દૃષ્ટાન્તથી આ જ સમજાવે છે.

જુઓ શાંકરભાષ્ય:–रज्जुस्वरूपेण सर्प इव परमार्थतः आत्मरूपेणाद्वयं सद्द्वयाभासं मनः स्वप्ने न संशयः । नहि स्वप्ने हस्त्यादि ग्राह्यं तद्ग्राहकं वा चक्षुरादिद्वयं विज्ञानव्यतिरेकेणास्ति । जाग्रदपि तथैवेत्यर्थः । परमार्थसद्विज्ञानमात्राविशेषात् ।

અદ્વય મનનું દ્વયરૂપે વિલસવું એ માયાકલ્પિત જ છે—

જુઓ આનંદગિરિ —'....तथा च परमार्थसतो विज्ञानमात्रस्य वस्त्वाद्वयेऽपि विशेषाभावात्तस्मिन्नेवाधिष्ठाने मायाकल्पितं मनः स्पन्दते
Cosmic mind...?...વ્યક્તિગત ભિન્ન ભિન્ન મન!

मनोदृश्यमिदं द्वैतं यत्किञ्चित् सचराचरम् ।
मनसो ह्यमनीभावे द्वैतं नैवोपलभ्यते ॥ ३१ ॥

અનુવાદ :—જે કાંઇ સચરાચર દ્વૈત (ભાસે) છે, તે સર્વ મનનું દૃશ્ય છે. (કારણ) મનનો જ્યારે અમનીભાવ થાય ત્યારે દ્વૈતની ઉપલબ્ધિ થતી નથી. (૩૧)

વિવરણ :—દૃશ્ય પણ મનને લીધે જ છે અને દ્રષ્ટાપણ મનને લીધે જ છે અનુભૂતિ-વેદન કરનાર ચિત્તથી નિરપેક્ષ એવા કોઇ પદાર્થનું સ્વતંત્ર અસ્તિત્વ નથી એ અસ્તિત્વ પુરવાર પણ કેવી રીતે થાય? કારણ પુરવાર કરનાર ચિત્તના અભાવમાં પદાર્થની ઉપલબ્ધિ-જ્ઞાનપ્રાપ્તિ-કરનાર અન્ય કોઈ છે જ નહીં. ચિત્ત-નિરપેક્ષ પદાર્થ છે એમ કોણ કહે! કહેનાર જ ચિત્તસહિત છે. ખરેખર તો કહેનાર અને પદાર્થ બન્ને આગળ જણાવ્યું તેમ ચિત્તના જ સર્જનો છે

ઉપર જણાવ્યું તે આ રીતે પુરવાર કરી શકાય છે જ્યારે મનનો 'અમની-ભાવ' સંકલ્પ-વિકલ્પ-શૂન્યતા હોય ત્યારે કોઇ દ્રષ્ટા કે દૃશ્યના અસ્તિત્વની અનુભૂતિ થતી નથી. મનનો સ્વભાવ સંકલ્પ-વિકલ્પ કરવાનો છે. આમ સતત સ્પંદનશીલ હોવાથી નાનાવિધ સૃષ્ટિનું વેદન થાય છે પરંતુ મનનાં સ્પંદનો અટકી જાય, સંકલ્પ-વિકલ્પનો અત્યંત અભાવ થાય, ત્યારે નિસ્પંદિત મન અમનીભાવને પામ્યું એમ કહેવાય મનનું 'અમનીભાવ' થવું એટલે જ મનનું શુદ્ધ-સત્-આત્મા-રૂપ થવું અને આમ થતાં કોઈ પણ પ્રકારના દ્વૈતનો અનુભવ થતો નથી. આમ અમનીભાવે કોઈ દૃશ્ય રહેતું ન હોવાને કારણે દૃશ્યમાત્ર મનના સંકલ્પ-વિકલ્પો સ્પંદનોથી જ છે આથી સ્પષ્ટ સમજાય છે કે જગત્ મનોદૃશ્ય માત્ર જ છે અન્યને જગત્ દેખાય છે એમ દલીલ કરવામાં આવે તો એ ભૂલવું ન જોઇએ કે 'અન્ય'નું અસ્તિત્વ પણ માનસિક જ છે અન્ય જે કોઇ અનુભવે તે પણ ચિત્ત દ્વારા જ.

શંકરાચાર્ય વિવેક વૈરાગ્ય વગેરે વડે મનનો નિરોધ થતાં 'અમનીભાવ' થાય છે અને દ્વૈતદર્શનનો લય થાય છે એમ કહે છે

જુઓ —मनसो ह्यमनीभावे निरोधे विवेकदर्शनाभ्यासवैराग्याभ्यां रज्ज्वामिव सर्पे लयं गते वा सुषुप्ते द्वैतं नैवोपलभ्यते इत्यभावात्सिद्धं द्वैतस्यासत्त्वमित्यर्थः ।

પ્રો. ભટ્ટાચાર્ય કહે છે :—It means that the appearance of duality is nothing but the vibration of the mind (चित्त or विज्ञान-स्पंदित) and when this vibration is stopped there is no duality.

आत्मसत्यानुबोधेन न संकल्पयते यदा ।
अमनस्तां तदा याति ग्राह्याभावे तदग्रहम् ॥ ३२ ॥

અનુવાદ :—આત્મસત્યનું જ્ઞાન થવાથી (મન) જ્યારે સંકલ્પ કરતું બંધ થાય છે, ત્યારે ગ્રાહ્ય (વસ્તુ)ના અભાવે તે અગ્રહ (ગ્રહણ કરવાના ભાવ વિનાનું) થઈને, અમનીભાવને પામે છે. (૩૨)

વિવરણ :—आत्मसत्यानुबोध —આત્મા એ જ કેવળ સત્ય છે, એવું જ્ઞાન શંકરાચાર્ય छान्दोग्योपनिषद्‌ના 'वाचारम्भण विकारो नामधेय मृत्तिकेत्येव सत्यम्'નો ઉલ્લેખ કરી સમજાવે છે કે ઘટ વગેરે વાણીથી આરંભાતા વિકારો નામમાત્ર છે, સત્ય તો કેવળ મૃત્તિકા જ છે, તેમ સમગ્ર પ્રપંચ વાસ્તવિક નથી, આત્મા એ જ એકમાત્ર સત્ય છે. अनुबोध—એટલે શાસ્ત્ર અને આચાર્યના ઉપદેશથી બોધ પ્રાપ્ત કરવો તે એવો અર્થ શંકરાચાર્ય કરે છે आत्मसत्यानुबोध એટલે આત્માના સત્ય સ્વરૂપનું જ્ઞાન એવો અર્થ લઈએ તો પણ આત્મા એ જ પરમ સત્ય છે એવું જ્ઞાન જ થાય છે-જે શંકરાચાર્યે જણાવ્યું જ છે

આમ આત્મજ્ઞાન થતાં મન સંકલ્પો કરતું બંધ થાય છે સંકલ્પથી જ સૃષ્ટિ છે, સંકલ્પના અભાવે સૃષ્ટિનો અભાવ, આથી મનને માટે કોઈ ગ્રાહ્ય-ગ્રહણ કરવા યોગ્ય કશું જ નથી. એટલે મનનો ગ્રહણ કરવાનો જે સ્વભાવ, ગુણ, કાર્ય છે તે રહેતું નથી મનને મનન કરવાનું કોઈ પ્રયોજન રહેતું નથી, મનન, સંકલ્પ-વિકલ્પ એ મનનું લક્ષણ છે, તે લક્ષણનો જ અભાવ થઈ જાય છે એટલે મન મન રહેતું નથી, अमन થઈ જાય છે, 'અમન'પણાને પામે છે अमनस्तां याति' દ્વારા 'અમનીભાવ' જ નિર્દિષ્ટ છે. આ કારિકામાં આત્મતત્ત્વના જ્ઞાનથી નિઃસંકલ્પ મન, ગ્રાહ્ય-ગ્રાહકની પ્રક્રિયા બંધ થતાં, અમનીભાવને પામે છે એમ સમજાવ્યું છે 'मन' 'अमन' થઈ જાય એટલે પ્રપંચોપશમ થતાં सत्-आत्मा-જ રહે

ગ્રાહ્ય-ગ્રાહકભાવ ટળી જાય છે અને આત્મા એ જ સત્ય છે એવું જ્ઞાન થાય છે પણ આ પ્રકારે કહેવામાં પણ જાણે આત્મા દ્વૈતના આવરણમાં

હતો અને હવે આવરણમુક્ત થયો છે એમ લાગે છે પણ ખરેખર તો આત્મા નિત્ય મુક્તસ્વભાવ જ છે' શ્રી મહાદેવન્ કહે છે, 'We hasten, however, to remind that even this talk of bondage and release is from the standpoint of the relative The self did never get bound really and so there is no question of its release to be attained at a particular point of time! It is ever free, it is freedom itself'

શ્રી મહાદેવન્ ઓનદગિરિએ સાપેક્ષતાને સમજાવતા આપેલ દૃષ્ટાન્ત તરફ ધ્યાન દોરે છે

જુઓ -यथा सवित्रपेक्षया रात्र्यहनी न स्त किं तूदयास्तमयकल्पनया कल्प्येते तथा ब्रह्मस्वभावालोचनया, ग्रहणाग्रहणे न विद्यते किं तु धीद्वारा कल्प्येते । तेन ब्रह्मण सदा मारूपत्वमविरुद्धमित्यर्थ । એટલે કે આપણી દૃષ્ટિએ સૂર્યના ઉદયાસ્ત કે દિન-રાત થાય છે, પરંતુ સૂર્યની દૃષ્ટિએ એવું નથી, તેમ બ્રહ્મને કોઈ ભેદ નથી

પ્રો. ભટ્ટાચાર્ય આ કારિકાના ઉત્તર ચરણમાં 'तदग्रहम्' ને બદલે 'तदग्रहात्' લેવાનુ યોગ્ય ધારે છે જો કે એથી કારિકાનો અર્થ બદલાતો નથી.

अकल्पकमजं ज्ञानं ज्ञेयाभिन्नं प्रचक्षते ।
ब्रह्मज्ञेयमज नित्यमजेनाजं विबुध्यते ॥ ३३ ॥

અનુવાદ -કલ્પનાશૂન્ય, અજન્મ જ્ઞાન જ્ઞેયથી અભિન્ન છે એમ (વિવેકી) કહે છે જ્ઞેય (તે) બ્રહ્મ છે જે અજન્મ અને નિત્ય છે. (આમ) અજન્મ વડે અજન્મનું જ્ઞાન થાય છે. (૩૩)

વિવરણ :—આગળ જણાવ્યુ તેમ દ્વૈતમાત્ર મિથ્યા-અસત્ય-છે, તો પછી બ્રહ્મ અને તેનું જ્ઞાન પામનાર, એમ દ્વૈત થાય તો તે પણ અસત્ય જ ને! જ્ઞાન કેવી રીતે થાય? આવા પ્રશ્નો ઉપસ્થિત થઈ શકે એટલે અહીં જ્ઞાન અને જ્ઞેય વિશે સમજ આપી છે

अकल्पक—એટલે નિર્વિકલ્પક જ્યાં કોઈ પણ પ્રકારના કલ્પના, વિચાર, ચિત્તસ્પંદનોનો સંપૂર્ણ અભાવ છે, એવું જ્ઞાન સામાન્ય વ્યવહારમાં આપણે 'કોઈ વસ્તુનું જ્ઞાન થયું' એમ કહીએ છીએ ત્યારે જ્ઞાન પ્રાપ્ત કરનાર પોતે-જ્ઞાતા-, તે વસ્તુ-જ્ઞેય-, અને તે વસ્તુ વિશે વિચારરૂપ માહિતી-જ્ઞાન-, એમ ત્રણ ભાગો

પાડીએ છીએ. પરંતુ અહીં એવા લૌકિક અર્થમાં 'જ્ઞાન' શબ્દને સમજવાનો નથી. અહીં જ્ઞાન એ 'ચિત્તના સ્પંદનોની પ્રક્રિયારૂપ નથી, ચિત્તસ્પંદનોની પ્રક્રિયાયુક્ત જ્ઞાન, એ સપાટી પરનું છે. એમાં વચ્ચે દ્વૈત રહે છે જ્ઞેયનેઅ ના અહીં તો જ્ઞાનનું જે કરણ-ચિત્ત-છે તે જ્ઞેય-બ્રહ્મ-થી અભિન્ન થઈ જાય છે. હવે મન મન જ રહે તો તે સ્પંદનશીલ રહે, એટલે બ્રહ્મથી અભિન્ન કેવી રીતે રહે? એટલે કે મનનો 'અમનીભાવ' થતાં જ તે જ્ઞેય બ્રહ્મ સાથેના દ્વૈતનો લય થઈ જાય છે. એ જ જ્ઞાન છે એ જ્ઞાન જ अज-Unborn-છે તે અનાદિ છે, તે સ્વ-ભાવ છે, બ્રહ્મનું તે સ્વ-રૂપ છે. અહીં જ્ઞાન અને જ્ઞેય વચ્ચેની અભિન્નતા જ દર્શાવવામાં આવી છે ટૂંકમાં 'અમનીભાવ'ને પામતાં દ્વૈતનો લય થાય છે, તે જ જ્ઞાન છે. તે બ્રહ્મરૂપ-બ્રહ્મ જ-છે. અહીં પહેલાં મનનો 'અમનીભાવ' થાય, પછી દ્વૈતનો લય થાય, પછી બ્રહ્મજ્ઞાન થાય, અને પછી અંતે બ્રહ્મરૂપ થવાય એવા ભિન્ન ભિન્ન ક્રમ કે પગથિયાંની કલ્પના કરવી બરાબર નથી મૂલસ્વરૂપાનુસંધાનની આ એક જ પ્રક્રિયા છે તે જ્ઞાન છે, તે જ બ્રહ્મ છે; અને એટલે જ કારિકાકાર સચોટ રીતે કહે છે अजेन अज विबुध्यते। એટલે કે અજન્મ જ અજન્મને જાણે, પોતે જ પોતાને પામે।

આ જ્ઞાન વિશે જુઓ શાંકરભાષ્ય :-तदेव विशेषणं ब्रह्म ज्ञेयं यस्य स्वस्य तदिदं ब्रह्मज्ञेयमौष्ण्यस्येवाग्निवदभिन्नम्। तेनात्मस्वरूपेणाजेन ज्ञानेनाजं ज्ञेयमात्मतत्त्वं स्वयमेव विबुध्यतेऽवगच्छति। नित्यप्रकाशस्वरूप इव सविता नित्यविज्ञानैकरसघनत्वान्न ज्ञानान्तरमपेक्षत इत्यर्थः।

ब्रह्म ज्ञेयम्‌ને બદલે શંકરાચાર્ય 'ब्रह्मज्ञेयम्' સમાસ લઈને, બ્રહ્મ જેનું જ્ઞેય છે તે, એટલે કે જ્ઞાન એવો અર્થ કરે છે પ્રો. કરમારકર યોગ્ય જ કહે છે: This is unneceessarily clumsy કારણ પ્રથમ પંક્તિમાં જ્ઞાન વિશે કહ્યું છે, સ્વાભાવિક રીતે જ બીજી પંક્તિમાં જ્ઞેય બ્રહ્મનો નિર્દેશ કરીને જ્ઞેય અને જ્ઞાન વચ્ચે અભિન્નતા દર્શાવવામાં આવે છે, તત્ત્વજ્ઞાતા સ્વયં તત્ત્વ જ છે

निगृहीतस्य मनसो निर्विकल्पस्य धीमतः।
प्रचारः स तु विज्ञेयः सुषुप्तेऽन्यो न तत्समः॥ ३४॥

અનુવાદ -નિરુદ્ધ, નિર્વિકલ્પ અને વિવેકયુક્ત ચિત્તનો વ્યાપાર વિશેષરૂપે જ જુદો જોઈએ; સુષુપ્તિઅવસ્થાનો (વ્યાપાર) જુદો છે. તેના (નિગૃહીત મનના) જેવો નથી. (૩૪)

વિવરણ :–અહીં નિગૃહીત, નિર્વિકલ્પ મનનાં સ્વરૂપ, વૃત્તિ વિશે વિચાર કરવામાં આવ્યો છે. કહેવામાં આવ્યું કે સર્વસંકલ્પશૂન્ય ચિત્તને કોઈ દ્વૈતની પ્રતીતિ થતી નથી, તો સહેજે વિચાર આવે કે ગાઢ નિદ્રામાં પણ કોઈ કલ્પનાનો અનુભવ નથી, કોઇ દ્વૈતપ્રતીતિ નથી, તો નિરુદ્ધ ચિત્તાવસ્થા અને સુષુપ્તિઅવસ્થા બન્ને સમાન જ ? અહીં એ સ્પષ્ટ કરવામાં આવે છે કે સુષુપ્તિઅવસ્થામાં ચિત્તનો વ્યાપાર, ચિત્તની અવસ્થા જુદી જ છે.

નિદ્રામાં અવિદ્યાનું આવરણ છે. પ્રવૃત્તિઓના બીજ સમાન વાસના ગાઢ નિદ્રામાં યે છે જ, જેમાંથી જ સ્વપ્નજગત્ અને જાગ્રત્'જગત્ ઉદ્‌ભવે છે જ્યારે નિગૃહીત ચિત્તમાં સંકલ્પ–વિકલ્પરૂપ વાસનાનો અભાવ છે. ચિત્ત વિવેક–જ્ઞાનાગ્નિપૂર્ણ છે જેથી અવિદ્યાનું બીજ ભસ્મીભૂત થઈ ગયું છે નિદ્રામાં દ્વૈતનો દેખાતો અભાવ એ વાસ્તવિક નથી પણ છલના છે જેમાંથી ફરી દ્વૈત શક્યતા છે જ્યારે નિર્વિકલ્પ મનમાં પુનઃ સંસારની કોઇ સંભાવના નથી.

કારિકાભાષ્યમાં શંકરાચાર્યે સારી રીતે સમજાવ્યું છે. જુઓ :–सुषुप्तेऽन्यः प्रचारोऽविद्यामोहतमोग्रस्तस्यान्तर्लीनानेकानर्थप्रवृत्तिबीजवासनावतो मनस आत्मसत्यानुबोधहुताशविप्लुष्टाविद्यानर्थप्रवृत्तिबीजस्य निरुद्धस्यान्य एव प्रशान्तसर्वक्लेशरजसः स्वतन्त्रः प्रचारः । अतो न तत्समः ।

છાન્દોગ્ય ઉપનિષદ્‌માં નિદ્રાવસ્થા વિશે કહે છે કે નિદ્રામાં 'પુરુષ' 'સત્' સાથે જોડાય છે, કહો કે પોતાના સ્વભાવને પામે છે પણ આ અનુસંધાન આખરી નથી, ક્ષણિક છે જો કે તાત્ત્વિક રીતે એમ કહેવું જોઇએ કે 'સત્' સાથેનું આ સાચું જોડાણ નથી. 'સત્'માં પૂર્ણ લય ત્યારે થાય જ્યારે વાસના-બીજ પણ રહે નહીં અને તો પછી ફરી દ્વૈતદર્શન સંભવે નહીં. સુષુપ્તિમાં ક્ષણિક લય છે, કહો કે તાત્ત્વિક લય નથી. આ 'લય'માં મનના વિચારો–સ્પંદનો–નો સર્વથા સંપૂર્ણ અભાવ નથી, બીજમાં વૃક્ષ જેમ અંતર્હિત છે તેમ વાસના-બીજમાં સમગ્ર પ્રપંચ છે જ. છતાં ક્ષણિક અને એક રીતે આભાસી લયમાં પણ મનુષ્ય કેવી શાન્તિ પામે છે! અને પ્રત્યેક પ્રાણીનું ચિત્ત નિદ્રાવસ્થાના એક પ્રકારના સ્વરૂપાનુસંધાનનો અનુભવ કર્યા વિના રહી શકતું નથી અને એમાં એને અપૂર્વ શાન્તિ મળે છે. એ નથી સૂચવતું કે ભૂતમાત્રને આ વાસ્તવિક સ્વ–રૂપાનુસંધાન પામવાની અભાનપણે તીવ્ર ઇચ્છા છે ? મુમુક્ષુઓની સભાન ઇચ્છા 'સ્વ'ને પામવાની જ છે એ તો સ્પષ્ટ જ છે.

આ કારિકામાં શંકરાચાર્ય ધીમતઃનો અર્થ વિવેકવત આપે છે અને 'મનસઃ'ના વિશેષણ તરીકે ગણે છે પ્રો ભટ્ટાચાર્ય 'ધીમત.' એટલે 'of the wise man' 'જ્ઞાનીનું' (મન) એમ અર્થ કરે છે બન્ને રીતે લઈ શકાય એમ છે, અને તાત્પર્ય બદલાતું નથી

लीयते हि सुषुप्ते तन्निगृहीत न लीयते ।
तदेव निर्भयं ब्रह्म ज्ञानालोकं समन्ततः ॥ ३५ ॥

અનુવાદ :–સુષુપ્તિમાં (મન) ખરેખર લય પામે છે, (પણ) નિરુદ્ધ મન લય પામતું નથી. તે (નિગૃહીત મન) જ નિર્ભય અને બધી બાજુથી જ્ઞાન પ્રકાશમય બ્રહ્મ છે.

વિવરણ :–અહીં સુષુપ્તિ અવસ્થાનું મન અને નિગૃહીત મન એ બેમાં શું ભેદ છે તે સમજાવે છે શંકરાચાર્ય પ્રમાણે સુષુપ્તિમાં મન અવિદ્યામાં લય પામે છે આગળ સમજાવ્યું છે તેમ નિદ્રામાં વાસનાબીજ સહિત અવિદ્યામાં જ મન લીન થયેલું છે

આમ પણ સમજી શકાય – નિદ્રામા મનની સર્વ પ્રવૃત્તિ–શક્તિનો લય થઈ જાય છે જાગ્રત અને સ્વપ્નમાં જે મનનું સ્વતન્ત્ર વર્ચસ્વ દેખાય છે તે નિદ્રામાં નથી, એ રીતે જાણે કે મનનો નિદ્રામાં લય થઇ જાય છે, મન પણ તમોબીજ–ભાવે સુષુપ્ત બની જાય છે પરંતુ જાગ્રતમાં ફરી મન સક્રિય બને છે જ્યારે નિગૃહીત મનનું આવું નથી એ તો ચારે બાજુથી જ્ઞાનના આલોકથી પૂર્ણ પ્રકાશી છે નિર્ભય છે, કારણ દ્વૈત ટળી ગયું છે, વાસનાબીજ બળી ગયું છે આ નિગૃહીત ચિત્ત એ જ બ્રહ્મ છે જ્યારે સુષુપ્તિમાં મનનું અસ્તિત્વ પણ પામી શકાતું નથી એવો લય થઇ ગયો છે બાહ્ય રીતે બન્ને અવસ્થામાં દ્વૈતનો અભાવ દેખાય છે, પણ ચિત્તવ્યાપાર, ચિત્તની અવસ્થા બન્નેમાં તદ્દન જુદી છે તે અહીં દર્શાવવામાં આવ્યું છે સમાધિમાં ચિત્તનિરોધ થાય છે, તે ચિત્ત બ્રહ્મરૂપ જ છે, સમાધિની ચિત્તાવસ્થા અને સુષુપ્તની ચિત્તાવસ્થા વચ્ચે સામ્ય ક્યાંથી હોય ?

જુઓ શાંકરભાષ્ય –लीयते सुषुप्तौ हि यस्मात्सर्वाभिरविद्यादि-प्रत्ययबीजवासनाभि सह तमोरूपमविशेषरूप बीजभावमापद्यते तद्विवेक-विज्ञानपूर्वक निरुद्ध निगृहीत सन्न लीयते तमोबीजभाव नापद्यते । तस्माद्युक्त प्रचारभेद सुषुप्तस्य समाहितस्य मनस ।

अजमनिद्रमस्वप्नमनामकमरूपकम् ।
सकृद्विभातं सर्वज्ञं नोपचारः कथंचन ॥ ३६ ॥

અનુવાદ :-(તે બ્રહ્મ) અજન્મ, નિદ્રારહિત, સ્વપ્નરહિત, રૂપરહિત, નિત્યપ્રકાશમાન્ અને સર્વજ્ઞ છે, (આમાં) કોઈપણ પ્રકારે ઉપચાર નથી. (૩૬)

વિવરણ :-ઉપર જણાવ્યું કે નિગૃહીત ચિત્ત બ્રહ્મ જ છે. એટલે હવે બ્રહ્મનું વર્ણન કરે છે ખરેખર તો મન-અને-વાણીની પાર એવું એ તત્ત્વ છે, છતાં શક્ય એટલી ચોકસાઈથી જણાવે છે. જન્મ, નિદ્રા, સ્વપ્ન, નામ, રૂપ એ મનુષ્યની મનઃકલ્પના છે, બ્રહ્મ એ સર્વથી રહિત છે. નિત્યપ્રકાશસ્વરૂપ, જ્ઞાનસ્વરૂપ જ એ છે. નિરુદ્ધ ચિત્ત અને બ્રહ્મ એ પર્યાયો જ છે, અને એટલે બ્રહ્મનું વર્ણન થાય છે, તે યથાર્થ છે. બ્રહ્મના વિશેષણો ઉપચારથી-આલંકારિક રીતે-સમજવાના નથી, શબ્દશઃ જ સમજવાના છે. પ્રો. ભટ્ટાચાર્ય ઉપચારનો 'access-concentration' કરે છે. એ સમાધિનો એક પ્રકાર કે અવસ્થા છે જેનો બૌદ્ધદર્શનમાં નિર્દેશ થાય છે.

પ્રો. કરમારકર પ્રો. ભટ્ટાચાર્યે આપેલા અર્થને સમજાવતાં કહે છે, 'The mind in this samādhi moves near the object just like a bee sitting gently inside a lotus in search of honey. It is doubtful whether Gauḍapāda has this meaning in his mind, in using the expression उपचार'.

શંકરાચાર્ય 'उपचार'માં કર્તવ્ય-ક્રિયા-નો અર્થ જુએ છે, તે પણ યોગ્ય લાગતો નથી.

શબ્દશઃ અર્થ યોગ્ય નહીં હોય ત્યારે 'ઉપચાર'થી-આલંકારિક રીતે-અર્થ કરવામાં આવે છે. અહીં બ્રહ્મના નિર્દિષ્ટ લક્ષણોમાં કોઈ ઉપચાર-આલંકારિકતા-નથી, પણ તે શબ્દશઃ યોગ્ય છે એમ કહેવાનો જ આશય હોય એમ લાગે છે, કારણ આ કારિકામાં બ્રહ્મનાં સાત વિશેષણો આપ્યાં છે એટલે કદાચ કોઈ આ વિશેષણોને શબ્દશઃ નહીં પણ 'ઉપચાર'થી સમજવા પ્રેરાય એમ છે એટલે ગૌડપાદ સ્પષ્ટ કરે છે-नोपचारः कथंचन ।

सर्वाभिलापविगतः सर्वचिन्तासमुत्थितः ।
सुप्रशान्तः सकृज्ज्योतिः समाधिरचलोऽभयः ॥ ३७ ॥

અનુવાદ :–તે સર્વ પ્રકારના વાગ્વ્યાપારરહિત, સર્વ ચિન્તનથી ઉપર, અત્યન્ત શાન્ત, નિત્યપ્રકાશ, સમાધિસ્વરૂપ અચલ અને નિર્ભય છે.

વિવરણ :–શંકરાચાર્ય પ્રમાણે અહીં બ્રહ્મના લક્ષણો આપ્યાં છે સમાધિનું પણ આ જ વર્ણન થઈ શકે. મનનો અમનીભાવ એ સમાધિ જ છે સમાધિ એ જ્ઞાનમય અવસ્થા છે, બ્રહ્મ જ્ઞાનસ્વરૂપ જ છે આમ બ્રહ્મ અને સમાધિ વચ્ચે અભેદ છે, અહીં વાણીના વ્યાપારનો કે ચિત્તના ચિંતનનો કોઈ અવકાશ નથી. અચલ એટલે નિશ્ચલ, નિર્વિકારી એમ સ્પષ્ટ છે છતાં પ્રો. વિધુશેખર ભટ્ટાચાર્ય એમ કહેવા પ્રેરાય છે કે In Buddhism there is a particular samādhi Called *acala* ગૌડપાદ પર બૌદ્ધદર્શનના પ્રબળ અસર પુરવાર કરવાના ઉત્સાહમાં ઘણી વખત પ્રો ભટ્ટાચાર્ય શબ્દના સહજ અને સરળ અર્થને છોડીને બૌદ્ધદર્શનના સંદર્ભમાં અર્થ ગોઠવવા પ્રયત્ન કરે છે

ग्रहो न तत्र नोत्सर्गश्चिन्ता यत्र न विद्यते ।
आत्मसंस्थं तदा ज्ञानमजाति समतां गतम् ॥३८॥

અનુવાદ : જ્યાં (કોઈપણ) વિચારનું અસ્તિત્વ નથી, ત્યાં (કશાનુ પણ) ગ્રહણ કરવાનું નથી, (કશું) ત્યજવાનું નથી, ત્યારે આત્મસ્થિત જ્ઞાન જન્મરહિત અને સમત્વને પામેલું હોય છે. (૩૮)

વિવરણ . ચિત્તસ્પંદનો જ જ્યાં ન હોય ત્યાં સંકલ્પ–વિકલ્પરૂપ વિચારોનો અવકાશ જ નથી. અને એટલે *ग्रह*–ગ્રહણ કરવાનું—કે *उत्सर्ग*–કશું છોડી દેવાનું–હજી હોઈ જ ન શકે. તાત્પર્ય કે જ્યાં મનના કોઈ લક્ષણો રહેતાં નથી, તો શું અવશિષ્ટ રહે છે ? જે અવશિષ્ટ રહે છે તે નિર્વિશેષ શુદ્ધ જ્ઞાન છે, તે જ ચિત્ છે, તે જ આત્મા છે જ્ઞાનને 'આત્મસંસ્થ' કહ્યું છે. ખરેખર અહીં આત્મા અને જ્ઞાન એમ વિશેષ્ય અને વિશેષણનો સંબંધ હોય તે રીતે દ્વૈત પણ નથી આત્મારૂપે જ જ્ઞાન છે બંને માત્ર પર્યાય જ છે અને એથી સમજાય છે કે નિર્વિકલ્પક સમાધિનું જ્ઞાન બ્રહ્મ જ છે જે અજન્મ અને સમતાને પામેલું છે આ પ્રકરણની બીજી કારિકામાં જણાવ્યું જ હતું કે 'હું સમત્વપ્રાપ્ત જન્મ-

રહિત અકૃપણુ બ્રહ્મનું વર્ણન કરું છું.' (अतो वक्ष्याम्यकार्पण्यमजाति समतां गतम् ।)

आत्मसंस्थ—આત્મામાં સ્થિત. આત્મા એ જ પોતાનું મૂળ સ્વરૂપ છે, મનનું પોતાનું મૌલિક સ્વરૂપ કે નિરપેક્ષ અસ્તિત્વ જ નથી, એટલે મનની ગ્રહ–ઉત્સર્ગ કે વિચારની પ્રક્રિયા, (જેને જ ખરેખર મન કહીએ છીએ તે) ન રહેતાં તે જ્ઞાનરૂપ બને છે, તે જ્ઞાનને आत्मसंस्थ કહ્યું છે. મન (अमनीभाव પામીને જ્ઞાનરૂપ બનેલું) આત્મામાં સ્થિત થાય છે એમ કહીએ કે आत्म એટલે કે પોતાનામાં સ્થિત થાય છે એમ કહીએ તેમાં વેદાંતની દૃષ્ટિએ તાત્ત્વિક ભેદ નથી. કારણ મનનું (आत्मनु) સાચું રૂપ તે જ આત્મા છે. આત્મનિરપેક્ષ ચિત્તનું અસ્તિત્વ નથી.

અહીં નિર્વિકલ્પ સમાધિ જેમાં કેવળ જ્ઞાનનું અસ્તિત્વ છે, જે આત્માથી ભિન્ન નથી, તેની વાત થાય છે. પ્રો. ભટ્ટાચાર્ય જ્ઞાન=ચિત્ત, એમ જણાવે છે. કારિકાની બીજી પંક્તિનો અનુવાદ આમ કરે છે: At that time the mind (Jñāna = Citta) rests in itself, is unborn and attains to the state of sameness. તેઓ વધુમાં કહે છે:— 'The word ātman in ātmasanisthi here means 'itself' (Svarūpa) and not 'soul' (Paramātman or Brahman) as distinct from the mind (Jñāna), cf. B. G. VI. 25. आत्मसंस्थं मनः कृत्वा न किंचिदपि चिन्तयेत् । 'having made the mind resting in itself one should not think of anything.'

ઉપર જણાવ્યું તેમ, સમાધિમાં મન આત્મામાં સ્થિત થાય અને મન आत्मમાં (સ્વ–રૂપમાં) સ્થિત થાય ('rests in itself'–પ્રો. ભટ્ટાચાર્ય પ્રમાણે) એમાં વેદાંતની દૃષ્ટિએ તાત્ત્વિક ભેદ નથી. મારું સ્પષ્ટ માનવું છે કે જ્ઞાન=ચિત્ત એવું પ્રો. વિધુશેખરનું સમીકરણ ગૌડપાદાચાર્યને અભિપ્રેત નથી. એકત્રીસમી કારિકામાં ગૌડપાદે સ્પષ્ટ કહ્યું છે કે દ્વૈતમાત્ર મનોદૃશ્ય છે, અને દ્વૈતાનુભવનો નાશ કરવાનું જ ધ્યેય છે અને તે તો अमनीभाव દ્વારા થાય છે.

अमनीभाव, ('अमनस्ता' કા. ૩૨) તે જ જ્ઞાન છે જેનું વર્ણન કારિકા ૩૩માં કર્યું છે. જ્યારે વિધુશેખર તો મન–ચિત્ત–ને જ જ્ઞાન કહે છે ! હવે આપણે કારિકા ૩૨, ૩૫ અને પ્રસ્તુત કારિકા ૩૮ ને ધ્યાનપૂર્વક જોઈએ. કા. ૩૨માં કહ્યું છે કે

'આત્મસત્યાનુબોધ' થવાથી મન સંકલ્પરહિત બને છે, ત્યારે મન અમનસ્તાને પામે છે. કા ૩૫ મા જણાવે છે કે સુષુપ્તિ અવસ્થાનો મનોલય તે નિગૃહીત ચિત્ત નથી; નિગૃહીત ચિત્ત તે જ બ્રહ્મ છે (तदेव निर्भयं ब्रह्म), હવે કા ૩૮ માં કહે છે, અજ, અગ્રહ, ને વિચારશૂન્ય અવસ્થામા જ્ઞાન આત્મસંસ્થ છે તે અજન્મ, સમત્વને પામેલુ છે હવે સહેજે સમજાય છે કે 'आत्मसत्यानुबोध' વડે 'आत्मसंस्थ' થવાય છે એમ જ ગૌડપાદ કહે છે આનો સરળ અર્થ આત્મા-જે ખરેખર પોતાનુ (આત્મનુ) સત્ય સ્વરૂપ છે તેનો બોધ થવાથી, સ્વ-સ્વરૂપાનુસંધાન થાય છે, આત્મા આત્માને પામે છે, આત્મસંસ્થિતિ એ જ જ્ઞાન છે. ત્યાં જ્ઞાતા, જ્ઞાન અને જ્ઞેયનો ભેદ જ રહેતો નથી આમ હોવાથી 'आत्मसत्यानुबोध' (કા ૩૨) અને 'आत्मसंस्थ' (કા ૩૮) માં 'આત્મ'નો અર્થ એક સરખો જ થવો જોઇએ એમાં અર્થભેદની કોઇ આવશ્યકતા નથી છતાં પ્રો. વિધુશેખર ભટ્ટાચાર્ય કા ૩૨ માં आत्म सत्यानुबोधेन માટે by the knowledge of the truth of ātman એવો અનુવાદ કરે છે, જ્યારે आत्मसंस्थ માટે rests in itself એવો અર્થ કરી, 'आत्मन' એટલે અહીં Soul નહીં પણ મનનુ સ્વરૂપ એમ કરે છે

આમ પ્રો ભટ્ટાચાર્ય પ્રમાણે અર્થ કરીએ તો ગ્રાહ્ય, ગ્રાહક અને વિચાર રહિત મન જ્ઞાનસ્વરૂપે પોતાના મનના સ્વરૂપમાં સ્થિત રહે છે, જે અજન્મ અને સમત્વને પ્રાપ્ત થયેલુ છે, તે બ્રહ્મના સ્વરૂપથી ભિન્ન હોવુ જોઈએ કારણ પ્રો ભટ્ટાચાર્ય પ્રમાણે 'आत्मसंस्थ' એટલે ब्रह्मसंस्थ નહીં નોંધવા જેવું છે કે કા ૩૨ના ટીપ્પણમાં પ્રો ભટ્ટાચાર્ય કહે છે કે 'The next kārikā says that the mind which becomes non-mind as described above, is, in fact, identical Brahman' અહીં તો તેઓ સ્વીકારે છે કે ગૌડપાદ પ્રમાણે મનનો अमनीभाव તે જ બ્રહ્મ છે, તો પછી સમાધિમાં મન 'अमनी-भाव' પામે છે, ત્યારે જ્ઞાન આત્મસંસ્થ હોય છે તો પછી તે આત્મસંસ્થ એ બ્રહ્મસંસ્થ નહીં તો બીજું શુ હોઇ શકે? આમ ઉપર કરેલી વિસ્તૃત ચર્ચા પરથી સમજાશે કે પ્રો ભટ્ટાચાર્યના આ કારિકાઓના અર્થઘટનમાં એકવાક્યતા નથી, ગૌડપાદના પ્રામાણિક વિચારોને તટસ્થ રીતે રજૂ કરાયા નથી ગૌડપાદે બૌદ્ધ દર્શનનો ઊંડો અભ્યાસ કર્યો છે, પરંતુ તેઓ અદ્વૈત વેદાંતી છે એ સત્ય મહત્વની કારિકાઓના તેમના અર્થઘટનમાં વિસારે પડ્યું છે પ્રસ્તુત કારિકાના વિવરણને અંતે પણ તેઓ કહે છે—'The ātmasaṃstha jñāna is, in fact, in other words, Vijñaptimātra or Vijñānamātra of the Buddhist Vijñānavādins'

જુઓ શાંકરભાષ્ય–तत्र तस्मिन् ब्रह्मणि ग्रहो ग्रहणमुपादानम्, नोत्सर्ग उत्सर्जनं हानं वा विद्यते ।.. यदैवात्मसत्यानुबोधो जातस्तदैवात्मसंस्थं विषयाभावादग्न्युष्णवदात्मन्येव स्थितं ज्ञानम्, अजाति जातिवर्जितम्, समतां गतं परं साम्यमापन्नं भवति ।

અહીં समतां गतम् 'સમત્વશીલ' એ આત્માનું લક્ષણ ગણી શકાય. સમાધિપ્રાપ્ત આ ચિરસ્થાયી સમત્વમાં કદી વિષમતા ન આવે એ કહેવાનું તાત્પર્ય છે સમાધિમાં અવિદ્યાનો નાશ થતાં, ચિત્તની પ્રક્રિયા બંધ પડે છે, ચિત્ત ચિત્તરૂપે રહેતું નથી અને સમતાને પામેલો કેવળ આત્મા રહે છે એમ કહેવાયું છે. તો હવે આપણે બીજી બાજુથી વિચારીએ તો અજન્મ અને સમત્વશીલ આત્મામાંથી અવિદ્યાની અસરને કારણે પ્રથમ સ્પંદનશીલ ચિત્તનો જન્મ થયો અને તેમાંથી સર્વપ્રપંચનો એમ કહી શકાય

આ પ્રક્રિયાની સાંખ્યની સર્જનપ્રક્રિયા સાથે તુલના કરી જોવા જેવી છે સાંખ્ય પ્રમાણે પ્રકૃતિમાં સમતા છે, પુરુષને કારણે તેની સમતામાં ભંગ થાય છે, અને પ્રથમ મહત્–બુદ્ધિ–નો જન્મ થાય છે જેમાંથી ક્રમશ સૃષ્ટિનું સર્જન થાય છે. સાંખ્યમાં મુક્તિવેળાએ જ્ઞાન થતાં પ્રકૃતિલય થાય છે. સાંખ્યમાં પ્રકૃતિલય વિશે સ્પષ્ટતા નથી. પણ મહત્નો લય થઇ જાય અને પ્રકૃતિ ફરી સમતા ધારણ કરે એમ માની શકાય. બન્ને દર્શનોમાં સામ્ય–ભેદ આ રીતે છે મૂલપ્રકૃતિમાં સમતા છે, આત્મામાં સમતા છે પ્રકૃતિમાં ચૈતન્ય–જ્ઞાન નથી આત્મા–ચૈતન્ય–જ્ઞાનસ્વરૂપ છે અસમતા પેદા કરવાનું કામ અવિદ્યાને લીધે છે, ત્યારે સાંખ્યમાં પુરુષ–ચૈતન્ય–ને જ લીધે છે। પ્રકૃતિમાંથી પ્રથમ મહત્ ઉદ્ભવી સક્રિય બને છે અને તે સૃષ્ટિના મૂળમાં છે, લય પામતાં સુધી છેલ્લે મહત્ રહે છે; જ્યારે અહીં આત્મામાંથી અવિદ્યા વડે પ્રથમ ચિત્ત ઉદ્ભવે છે, સક્રિય બને છે, સૃષ્ટિ સર્જે છે; આત્મજ્ઞાન પ્રાપ્ત થતાં સુધી છેલ્લે ચિત્ત રહે છે અને અંતે નિસ્પન્દ બની ચિત્તરૂપે નાશ પામી આત્મરૂપે રહે છે. સાંખ્ય આ સમગ્ર પ્રક્રિયાને વાસ્તવિક માને છે, વેદાંત એને માયિક માને છે

अस्पर्शयोगो वै नाम दुर्दर्शः सर्वयोगिभिः ।
योगिनो बिभ्यति ह्यस्मादभये भयदर्शिनः ॥ ३९ ॥

અનુવાદ : આ અસ્પર્શયોગ ખરેખર જ સર્વ યોગીઓ વડે (પણ) મુશ્કેલીથી સમજી શકાય એવો છે. આ અભયમાં પણ ભય જોનારા યોગીઓ આનાથી ભય પામે છે. (૩૯)

વિવરણ —કારિકા ૩૧માં કહ્યુ કે જ્યારે મનનો 'અમનીભાવ' થાય ત્યારે દ્વૈતાનુભૂતિ થતી નથી 'અમનીભાવ' અથવા 'અમનસ્તા' (કા ૩૨) એ સમાધિ (કા ૩૭) જ છે, જ્યાં ગ્રહ–વિસર્ગનો અભાવ છે જ્ઞાન આત્મસંસ્થ છે સમતાની પ્રાપ્તિ (કા ૩૮) છે આમ આગળની કારિકાઓમાં જેનો નિર્દેશ થયો છે તે નિર્વિકલ્પ સમાધિને જ ગૌડપાદ અસ્પર્શયોગ કહે છે

આ પ્રકરણમા ગૌડપાદ સાધકને માટે 'અમનીભાવ' પ્રાપ્ત કરવા માટેના માર્ગ દર્શાવે છે, તેને તે અસ્પર્શયોગ કહે છે આ પ્રકરણની કારિકા ૪૦ થી ૪૭ સુધી આ યોગનુ વર્ણન છે અલાતશાન્તિપ્રકરણમા પણ આ યોગનો ઉલ્લેખ કર્યો છે સ્પર્શ એટલે કેવળ 'ત્વચા વડે સ્પર્શ' એવો મર્યાદિત અર્થ ન લેતાં, ઇન્દ્રિય અને વિષયનો સસર્ગ એમ વ્યાપક અર્થ અહીં લેવો જોઇએ આ અર્થમા સ્પર્શ' એટલે ગ્રાહક-ગ્રાહ્યસબધ અને અસ્પર્શ એટલે ગ્રાહક-ગ્રાહ્ય, દ્રષ્ટા-દૃશ્ય, કે જ્ઞાતા-જ્ઞેયના સબધનો અભાવ એટલે મનની સર્વ કોઇ પ્રક્રિયાનો અભાવ ઇન્દ્રિયો તો કરણ છે, મન જ એના દ્વારા વિષયગ્રહણ કરે છે આથી 'અસ્પર્શ'માં મનનુ અસ્તિત્વ અને કાર્ય રહેતાં જ નથી આમ 'અસ્પર્શ' એ ઇન્દ્રિયાતીત અદ્વૈતાનુભવ છે જેનો અનુભવ કરનાર મન નથી કારણ મન અનુભવ કરે' એમ કહીએ તો મન ગ્રાહક બને અને અનુભવ ગ્રાહ્ય બને અને તો પછી દ્વૈત થયુ, એથી એ 'અસ્પર્શયોગ' થયો જ નહીં એટલે 'અસ્પર્શ' યોગમાં માત્ર પરમતત્ત્વની જ સત્તા છે શકરાચાર્ય કહે છે, 'सर्वसबन्धाख्यस्पर्शवर्जितत्वादस्पर्शयोग –।' माण्डूक्योपनिषद्‌માં ચતુર્થપાદનુ વર્ણન કરતાં एकात्मप्रत्ययसारम् કહ્યુ છે તે જ અસ્પર્શયોગની અનુભૂતિ છે શ્રી મહાદેવન્ કહે છે : *Asparśayoga is the yoga of transcendence, whereby one realizes the Supra-relational reality*

ગીતાનાં 'સ્પર્શ' અને 'માત્રાસ્પર્શ' શબ્દોના અર્થ અત્રે ખ્યાલમાં રાખવા જેવા છે જુઓ–'स्पर्शान्कृत्वा बहिर्बाह्यांश्चक्षुश्चैवान्तरे भ्रुवो । (અ ૫-૨૭)' અહીં 'સ્પર્શ' એટલે 'વિષયો' માત્ર બાહ્ય સ્થૂળ પદાર્થો જ નહીં, વિચારો પણ મનના વિષયો છે આમ અસ્પર્શયોગ શબ્દપ્રયોગ સમજી શકાય છે 'માત્રાસ્પર્શ' શબ્દનો અર્થ ઇન્દ્રિયવિષયસબધ જ છે જેને કારણે સુખદુ ખનો અનુભવ થાય છે જુઓ –मात्रास्पर्शास्तु कौन्तेय शीतोष्ण सुखदु खदा । (ગીતા ૨–૧૪) માત્રાસ્પર્શનો અભાવ 'અસ્પર્શ', એટલે સુખદુ ખાનુભૂતિનો અભાવ અસ્પર્શયોગમાં 'સુખ'નો અનુભવ નથી કેવળ

'આત્મા' જે પોતે આનંદ સ્વરૂપ છે, તેનું જ અસ્તિત્વ છે અહીં આનંદના ઉપભોક્તા એવા બીજા (દ્વૈત)નો સર્વથા અભાવ છે.

સામાન્ય કક્ષાના યોગીઓ જ પ્રમાણમાં વધારે હોય એટલે એવા યોગીઓને માટે 'સર્વયોગી' શબ્દ વાપર્યો છે તેઓ આ 'અસ્પર્શયોગ'થી બીએ છે, કારણ અહીં એવા પ્રકારની અદ્વૈતાનુભૂતિ છે કે જેમાં 'ઉપભોક્તા'નો નાશ છે ચિત્ત કે અહમ્‌નો અભાવ હોય એવી સ્થિતિની કલ્પના કરાવનારી છે, કારણ એમાં એમને 'વ્યક્તિત્વ' નો નાશ થતો હોય એમ લાગે છે વળી સામાન્ય રીતે સાધારણ કક્ષાના સાધકો યોગ દ્વારા કોઇ અલૌકિક સુખ, દર્શન કે સિદ્ધિની અપેક્ષા રાખતા હોય છે, જે બધી મનની અનુભૂતિ છે પણ અસ્પર્શયોગમાં તો મનનો જ નાશ થાય છે, જ્ઞાન, જ્ઞાતા કે જ્ઞેય જેવા ભેદોનો અભાવ છે, એટલે આ યોગીઓને ય એનો ભય લાગે છે પણ ગૌડપાદ યોગ્ય કહે છે કે જેનો ભય લાગે છે તે જ ખરેખર અભય છે કારણ અહીં અદ્વૈત છે એટલે ભયનો વિષય કે એનો અનુભવ કરનાર અહીં છે જ નહીં. ઉલટું જ્યાં દ્વૈત છે ત્યાં જ સુખદુઃખાદિ અનુભૂતિ છે, અને તેનાથી જ તો બીવાનુ છે! જુઓ '–द्वितीयाद्वै भय भवति' (બૃહદ૦ ૧-૪-૨) उदरमन्तरं कुरुते । अथ तस्य भय भवति । (તૈ ૨-૮-૧)

'અસ્પર્શયોગ'માં ભય જોનારા 'યોગીઓને' શંકરાચાર્ય 'અવિવેકી' કહે છે જુઓ · योगिनो बिभ्यति ह्यस्मात्सर्वभयवर्जितादप्यात्मनाशरूपमिम योग मन्यमाना भय कुर्वन्ति अभयेऽस्मिन्भयदर्शिनो भयनिमित्तात्मनाशदर्शनशीला अविवेकिन इत्यर्थः । (शांकरभाष्य)

मनसो निग्रहायत्तमभयं सर्वयोगिनाम् ।
दुःखक्षयः प्रबोधश्चाप्यक्षया शान्तिरेव च ॥ ४० ॥

અનુવાદ :– સર્વયોગીઓના અભય, દુઃખ ક્ષય, જ્ઞાન અને અક્ષયશાન્તિ મનના નિગ્રહને અધીન છે. (૪૦)

વિવરણ – અહીં સર્વયોગીઓ માટે મનોનિગ્રહનુ મહત્વ દર્શાવવામાં આવ્યુ છે. કારિકા ૩૪મા નિગૃહીત મન વિશે કહ્યુ છે કે તે સુષુપ્તિઅવસ્થાના મન જેવુ નથી. ૩૫મી કારિકામાં કહ્યુ છે કે તે નિગૃહીત મન જ 'નિર્ભય' અને 'જ્ઞાન–આલોકમય' બ્રહ્મ છે, જે (કારિકા ૩૭ પ્રમાણે) 'સુપ્રશાન્ત' છે આ કારિકામાં એ રીતે કહ્યુ છે કે સર્વયોગીઓને અભય, દુઃખનાશ, જ્ઞાન કે

ચિરશાન્તિનો અનુભવ મનોનિગ્રહ વિના થઈ શકતો નથી, મનના નિગ્રહ પર જ અભયાદિ આધાર રાખે છે.

અહીં શંકરાચાર્યની દૃષ્ટિએ જે યોગીઓ માટે બ્રહ્મથી ભિન્ન એવા મન-ઇન્દ્રિયાદિનું પારમાર્થિક અસ્તિત્વ જ નથી તેમને માટે તો અભય, મોક્ષ, દુઃખ-ક્ષય, શાન્તિ તો સ્વભાવસિદ્ધ જ છે તેમને માટે મનોનિગ્રહની કોઈ સાધનાની આવશ્યકતા નથી પરંતુ આ પરમોચ્ચ કક્ષાથી ઊતરતી કક્ષાના 'આત્મ-સત્યાનુબોધરહિત' યોગીઓ, જેમની દૃષ્ટિમાં હજી આત્મા અને મન વચ્ચે કોઈ પણ પ્રકારની ભિન્નતા, દ્વૈત છે તેમને માટે મનોનિગ્રહનાં મહત્ત્વ અને દુષ્કર સાધના અંગેની કારિકાઓ છે.

જુઓ :—ये त्वतोऽन्ये योगिनो मार्गगा हीनमध्यमदृष्टयो मनोऽन्य दात्मव्यतिरिक्तमात्मसंबन्धि पश्यन्ति तेषामात्मसत्यानुबोधरहितानाम् । (का शा भा.)

> उत्सेक उदधेर्यद्वत्कुशाग्रेणैकबिन्दुना ।
> मनसो निग्रहस्तद्वद्भवेदपरिखेदतः ॥ ४१ ॥

અનુવાદ :—કુશના અગ્ર ભાગવડે એક-એક ટીપે (જરા પણ થાક્યા વિના) જેમ દરિયો ઉલેચવામાં આવે, તેજ પ્રમાણે થાક્યા વિના (પ્રયત્ન કરવાથી) મનનો નિગ્રહ થાય (૪૧)

વિવરણ —મનના નિગ્રહ માટે અથાક પ્રયત્ન અને અસીમ ધૈર્યની આવશ્યકતા છે એ અહીં જણાવ્યું છે મનોનિગ્રહ દુષ્કર છે, 'પણ' અસાધ્ય નથી કુશની સળીની ટોચથી એકએક ટીપું લઈને સાગર ઉલેચવાના પ્રયત્ન કરનારનું ધૈર્ય કેવું હોય! મનોનિગ્રહની સાધના પણ એવી જ છે અપરિખેદ-થાક, કંટાળાનો સંપૂર્ણ અભાવ—હોય તો જ મનોનિગ્રહ શક્ય બને.

આ કારિકાની પ્રથમ પંક્તિ, દ્વિતોપદેશના ટિટ્ટિભોપાખ્યાનનો નિર્દેશ કરે છે એમ શ્રી મધુસૂદન સરસ્વતી અને પંચદશીના ટીકાકાર રામકૃષ્ણ જણાવે છે શ્રી મધુસૂદન સરસ્વતીએ ભગવદ્‌ગીતા અધ્યાય ૬-૨૩ (तं विद्याद्दुःखसंयोग वियोगं योगसंज्ञितम् । स निश्चयेन योक्तव्यो योगोऽनिर्विण्णचेतसा ॥) ને સમજાવતાં ઉપર્યુક્ત આખ્યાયિકા આ રીતે આપી છે—કોઈ એક પક્ષીએ સમુદ્રને તીરે મૂકેલાં ઈંડાંને સમુદ્રે તરંગો વડે લઈ લીધાં ગુસ્સે થયેલા પક્ષીએ

સમુદ્રને સૂકવી નાખવાનો નિશ્ચય કર્યો પોતાની ચાંચ વડે એક એક ટીપું લેવા માંડયું. અન્ય પક્ષીબાન્ધવોએ વારવાનો પ્રયત્ન કર્યો છતાં તે પક્ષી માન્યું નહીં. એટલામાં અચાનક નારદમુનિ ત્યાં આવ્યા, તેમણે પણ તેને વાર્યું, પણ આ જન્મે કે જન્માતરે પણ કોઇ પણ ઉપાયે સમુદ્રને શોષીશ જ એવી તે પક્ષીએ પ્રતિજ્ઞા કરી. સદ્ભાગ્યે દયાળુ નારદે ગરુડને, તારા જ્ઞાતિબંધુનો દ્રોહ કરીને સમુદ્ર તારું અપમાન કરે છે એમ કહીને, તેની સહાય માટે મોકલ્યું પછી ગરુડની પાંખના પવનને લીધે સમુદ્ર સૂકાવા માંડયો અને આખરે બીને સમુદ્રે પેલા પક્ષીને તે ઈંડા સોંપી દીધા!

તાત્પર્ય કે દૃઢ નિશ્ચય અને અથાક પરિશ્રમથી મનોનિગ્રહ સાધ્ય છે

उपायेन निगृह्णीयाद्विक्षिप्तं कामभोगयोः ।
सुप्रसन्नं लये चैव यथा कामो लयस्तथा ॥ ४२ ॥

અનુવાદ : કામ અને ભોગમાં વિક્ષિપ્ત ચિત્તનો ઉપાય વડે નિગ્રહ કરવો જોઈએ અને લયાવસ્થામાં પણ પ્રસન્ન (ચિત્તનો પણ) નિગ્રહ કરવો જોઇએ, (કારણ) જેવો કામ તેવો જ લય છે. (૪૨)

વિવરણ : મનોનિગ્રહ માટે ધૈર્યની આવશ્યકતા વિશે આગળ કહ્યુ અહીં જણાવે છે કે અનેક પ્રકારની કામના, કામ્ય વિષય અને તેના ભોગ ચિત્તને વિક્ષિપ્ત, સંક્ષુબ્ધ, ચંચલ કરે છે, માટે સાધકે ઉપાયપૂર્વક, સતત પ્રયત્નો વડે ચિત્તનો નિરોધ કરવો જોઇએ. મનમાં અહર્નિશ કામના—અનેક પ્રકારની તૃષ્ણા—ના તરંગો ઉછળતા હોય છે કામ અને કામ્ય વિષયના ભોગમાં અત્યંત ચંચલ મનનો નિગ્રહ વાયુના નિગ્રહ જેવો દુષ્કર છે. અર્જુનની એજ ફરિયાદ છે. જુઓ-चञ्चलं हि मनः कृष्ण प्रमाथि बलवद्दृढम् । तस्याहं निग्रहं मन्ये वायोरिव सुदुष्करम् ।। (ગીતા ૬-૩૮) શ્રી કૃષ્ણ અભ્યાસ અને વૈરાગ્ય વડે મનોનિરોધ કરવાનું જણાવે છે ગૌડપાદ હવે પછીની કારિકામાં 'ઉપાય' વિશે કહે છે.

બીજી પંક્તિમાં લય'ની અવસ્થામાં 'પ્રસન્નતા'ની અનુભૂતિ કરતા ચિત્તનો પણ વિરોધ કરવાનું કહ્યુ છે તે ખૂબ મહત્ત્વનું છે. કામ-ભોગમાં ચિત્ત ચંચલ બને તેથી સાધકે એનાથી દૂર રહેવાનુ છે તે સહેજે સમજાય એમ છે. પણ લયાવસ્થામાં તો ચિત્ત પ્રસન્નતા અનુભવે છે, એમાં કોઇ ક્ષોભનો અનુભવ થતો નથી તો આ અવસ્થાનો પણ શું કરવા વિરોધ કરવો એ પ્રશ્ન સહેજે ઉદ્ભવે. મનની

લયાવસ્થા કઈ? કારિકા ૩૪માં નિગૃહીત મન અને સુષુપ્ત અવસ્થાનું મન એક સરખું નથી, એમ કહ્યું છે અને કારિકા ૩૫માં સ્પષ્ટ કહ્યું છે. लीयते हि सुषुप्ते तन्निगृहीतं न लीयते । એટલે સમન્વય છે કે સુષુપ્તિમાં મનનો લય થાય છે. આગળ સમજાવ્યું જ છે કે સુષુપ્તિમાં વાસનાબીજયુક્ત અવિદ્યામાં જ મન લય પામ્યું છે. મનની બાહ્ય, સ્થૂલ ક્રિયા બંધ પડી લાગે છે, એટલે વિચાર અને સૃષ્ટિનો અનુભવ થતો નથી એથી એક પ્રકારની પ્રસન્નતાનો અનુભવ થાય છે. મધુસૂદન સરસ્વતી સમજાવે છે, 'सुप्रसन्नं आयासवर्जितम् ।' પણ આ પ્રસન્નતા તાત્ત્વિક રીતે સાચી આધ્યાત્મિક શાન્તિ નથી. આ પ્રસન્નતા ભ્રામક છે. કારણ મનનો અહીં 'અમનીભાવ' નથી થયો. સ્વપ્ન અને જાગ્રતની સમગ્ર સૃષ્ટિ સંકુચિત થઈને સુષુપ્તિ બીજ રૂપે મનમાં સ્થગિત થઈ છે. એથી અક્ષોભનો ભાવ પ્રસન્નતા જેવું લાગે છે. એથી આ પ્રસન્નતા જે ખરેખર તો સુષુપ્તિમાં અવિદ્યાથી આવૃત થયેલ મનની મૂઢ કે જડ અવસ્થા છે જેમાં મનનો લય થઈ ગયેલો લાગે છે, તે શાન્તિ ભ્રામક જ છે. અને સાધકે જેમ કામ-ભોગથી સાવધ રહેવાનું છે. તેમ જ આ છલનામયી લયાવસ્થાથી સાવધ રહેવાનું છે. સુષુપ્તિ અવસ્થા એ ખરેખર સમાધિ નથી. કામ અને લય બન્ને સાધક માટે તો અનર્થકારક છે.

પ્રો. વિધુશેખર કહે છે, 'Laya causes mental inactivity, and corresponds to the state called mūḍha 'infatuated' in the yoga philosophy.'

दुःखं सर्वमनुस्मृत्य कामभोगान्निवर्तयेत् ।
अजं सर्वमनुस्मृत्य जातं नैव तु पश्यति ॥ ४३ ॥

અનુવાદ : સર્વ દુઃખ રૂપ છે એમ સ્મરણ કરીને (મનને) કામ ભોગમાંથી હઠાવવું, સર્વ અજન્મ છે એમ સ્મરણ કરીને (સાધક) ઉત્પન્ન થયેલ (કોઈ પણ પદાર્થ)ને જોતો જ નથી. (૪૩)

વિવરણ : આગલી કારિકામાં કહ્યું છે કે કામભોગમાં વિક્ષિપ્ત થયેલા મનનો ઉપાય વડે નિરોધ કરવો. અહીં કહે છે કે કામ અને ભોગને અંતે પણ ચિરશાન્તિ નથી, બધું દુઃખપર્યવસાયી જ છે એમ વિચાર કરીને સતત સ્મરણમાં રાખીને ચિત્તને કામભોગાસક્તિમાંથી ખેંચી લેવું જોઈએ. આ પ્રકારની સતત જાગૃતિને પરિણામે ચિત્તમાં વૈરાગ્યભાવ જાગે છે, અંતે દૃશ્યમાન જગત્

વાસ્તવતઃ છે જ નહીં,-દ્વૈત, અવિદ્યાજનિત છે, जात-ઉત્પન્ન થયેલ-એવું, કાંઈ જ નથી, એવી પ્રતીતિ ત્યારે થાય છે જ્યારે આ સર્વ કેવળ અજન્મ બ્રહ્મ જ છે એવું જ્ઞાન થાય. ખરેખર તેા 'સર્વ' એવેા, અજ-બ્રહ્મ-થી અન્ય એવેા, કાેઇ વિચાર પણ સંભવતેા નથી. પરંતુ આ તેા સાધકની કક્ષાએ જ જગતના ભાસમાન સ્વરૂપને કેવળ 'સર્વ' કહ્યું છે બ્રહ્મની જ સત્તા વિશેની જ્ઞાનદૃષ્ટિથી જ મનેાનિગ્રહ શક્ય બને છે એમ જણાવવામાં આવ્યું છે.

સાધક 'सर्वं दु:खम्' એવી અનુસ્મૃતિથી કામભેાગાદિમાંથી મનને અનાસક્ત કરે એમ જણાવી પ્રથમ પંક્તિમાં વૈરાગ્યનું મહત્ત્વ દર્શાવ્યું છે, તેા અજ એજ પરમ સત્ય છે એવી અનુસ્મૃતિથી દ્વૈતનેા આત્યંતિક લય થાય છે એમ જણાવી બીજી પંક્તિમાં જ્ઞાનનું મહત્ત્વ દર્શાવ્યુ છે યાદ રાખવુ જરૂરી છે કે શાસ્ત્ર, આચાર્યના ઉપદેશ અને ઉપર જણાવેલી સતત અનુસ્મૃતિ, જેને આપણે 'જ્ઞાન' તરીકે ઓળખીએ તે સાધન છે અને અંતે ચિત્તનિગ્રહના ફલસ્વરૂપ દ્વૈતનેા આત્યંતિક નાશ થતા જે સ્વરૂપેાપલબ્ધિ થાય છે, તે સાધ્ય છે, તેને પણ જ્ઞાન કહ્યુ છે. કારણ अज-ब्रह्म-ज्ञान એ સર્વ એાનુ એકજ છે. જુએા -ब्रह्मज्ञेयमजं नित्यमजेनाज विबुध्येत। (કારિકા ૩૩) तदेव निर्भयं ब्रह्म ज्ञानालोकं समन्ततः। (કા ૩૫)

મધુસૂદન સરસ્વતીએ આ કારિકાની ટીકામાં कामभोगान्निवर्तयेत्‌ની સંધિને कामभोगात्‌ અને कामभोगान्‌ એમ બન્ને રીતે સમજાવી છે. તાત્પર્ય એતું એજ રહે છે.

જુએા :-कामान्‌ चिन्त्यमानावस्थान्‌ विषयान्भोगान्‌ भुज्यमानावस्थांश्च विषयान्‌ निवर्तयेत्‌ मनस. सकाशादित्यर्थ। कामश्च भोगश्च कामभोग तस्मान्मनो निवर्तयेदिति वा।

આ કારિકાના ટીપ્પણમાં પ્રેા કરમારકરે યેાગ્ય જ નેાંધ્યુ છે : सर्वं दु:खम्‌ is the most important basic tenet of Buddhism. Gauḍapāda however adds that अज (ब्रह्म) सर्वं must not be lost sight of at the same time.

लये सम्बोधयेच्चित्तं विक्षिप्तं शमयेत्पुनः।
सकषायं विजानीयात्समप्राप्तं न चालयेत्‌ ॥ ४४ ॥

અનુવાદ :-લયમાં ચિત્તને બરાબર જાગ્રત કરવું જોઈએ, વિક્ષિપ્ત (ચિત્ત)ને ફરીથી શાન્ત કરવું જોઇએ, રાગયુક્તને બરાબર જાણી લેવું જોઇએ, અને સમતા પ્રાપ્ત કરેલ (ચિત્ત)ને ચલિત ન કરવુ. (૪૪)

વિવરણ :—લયે–સુષુપ્તિમાં. અહીં સાધકે ચિત્તની ભિન્ન ભિન્ન અવસ્થામાં કેવા જાગ્રત રહેવાનું છે તે દર્શાવ્યું છે. સાધકના માર્ગમાં મુખ્યત્વે ચાર વિઘ્નો હોય છેઃ લય, વિક્ષેપ, કષાય અને સુખાસ્વાદ કે રસાસ્વાદ. કા. ૪૨ માં ચિત્તની વિક્ષિપ્ત અને લય અવસ્થાની વાત કરી છે. અહીં એ બન્ને અવસ્થાનો ઉલ્લેખ કરી જણાવ્યું છે કે સુષુપ્તિમાં વાસનાઓ બીજરૂપે છે, એટલે એ અવસ્થામાં ચિત્ત તંદ્રાના સુખમાં પડી જાય અને અવિદ્યાજનિત સુખનો અનુભવ કરે છે. એ જાડ્ય છે, જ્ઞાનાનુભૂતિ નથી. ત્યારે સાધકે જાગ્રત રહી ચિત્તની વિવેકબુદ્ધિને સહેજ પણ મંદ થવા દેવી નહીં. ઘણીવાર અવિદ્યાનું સુખ એવું ભ્રામક હોય છે કે ગફલતમાં રહેનાર સાધક એને ચિત્તની શાન્તિ સમજી બેસે. વાસના અને ભોગોથી વિક્ષુબ્ધ ચિત્તને આગળ જણાવેલા વૈરાગ્ય–જ્ઞાન વડે શાન્ત કરવું.

વિક્ષેપ એ સાધકની ચિત્તનિરોધની સાધનામાં બીજું વ્યવસ્થાન છે. અજ્ઞાનાવૃત ચિત્ત વાસના અને ભોગોથી આકૃષ્ટ થાય છે. એમાં સુખાનુભવ શોધે છે, સુખ પામતો હોય એવી ભ્રાન્તિમાં રહે છે. જગતના ભિન્ન ભિન્ન વિષયોથી જો તૃપ્તિ થતી હોય, આકુલ ચિત્ત ઉપભોગને અંતે શાન્ત, નિરાકુલ જ રહેતું હોય તો દુઃખમુક્તિ માટે જે તત્ત્વજિજ્ઞાસા આરંભાય છે તે હોત જ નહીં. ભોગને અંતે અવસાદ, ફરી અતૃપ્તિ, ફરી ભોગલાલસા, આમ નિરંતર સંક્ષોભ એ જ પ્રક્રિયા ચાલે છે. 'અસ્પર્શયોગ'ના સાધકના દુર્ગમ માર્ગમાં કામ–ભોગાસક્તિનો વિક્ષેપ આવે જ છે. વિષયો પ્રત્યેની અનાસક્તિ–વૈરાગ્ય–વડે અને અદ્વય આત્મા એ જ પરમ સત્ય છે એવા જ્ઞાનાભ્યાસ વડે જ ચિત્ત–વિક્ષેપનું શમન શક્ય છે.

આ કારિકામાં ચિત્તની ત્રીજી અવસ્થા 'सकषाय'નો ઉલ્લેખ કર્યો છે. શંકરાચાર્ય કહે છે કે વારંવાર અભ્યાસ દ્વારા લયાવસ્થામાંથી જાગ્રત કરેલ અને વિષયોમાંથી નિવૃત્ત કરેલ ચિત્ત જ્યારે અંતરાલાવસ્થા–બેની વચ્ચેની અવસ્થા–માં રહીને સમતાને પ્રાપ્ત ન કરે ત્યારે સમજવું કે ચિત્ત સકષાય–રાગયુક્ત બીજાવસ્થામાં–છે. એ અવસ્થામાં રહેલા ચિત્તને ઓળખવું સહેલું નથી એટલે કાળજીથી ચિત્તને બરાબર જાણી લેવું જોઈએ (विजानीयात्) અને સામ્યાવસ્થામાં પ્રયત્નપૂર્વક લાવવું જોઈએ અને સામ્ય પ્રાપ્ત થતાં ચિત્તને વિચલિત ન થવા દેવું જોઈએ. હજી આ સાધકની દશા છે, એટલે આ સમપ્રાપ્તચિત્તની અવસ્થા તે કા. ૩૮માં દર્શાવેલ 'आत्मसंस्थं तदा ज्ञानमजाति समतां गतम् ।' અવસ્થા નથી.

મધુસૂદન-સરસ્વતી અને સદાનંદ 'कषाय'ને મનના 'स्तब्धीभाव' તરીકે સમજાવે છે. કષાયનો અર્થ દોષ એટલે રાગ, દ્વેષ, મોહાદિ દુર્વાસના થાય અને

તેનાથી ગ્રસ્ત ચિત્ત સ્તબ્ધીભૂત બને. એ એક પ્રકારની ચિત્તની મૂઢતા છે જેમાં દુર્વાસના, સક્રિય નહીં દેખાય પણ બીજરૂપે હોય છે. ટૂંકમાં સકષાય ચિત એટલે વાસનાના રંગવાળુ. પ્રો. ભટ્ટાચાર્ય 'समप्राप्तम्' ને બદલે 'शमप्राप्तम्' (the state of equanimity) સ્વીકારે છે અને એને માટે 'वेदान्तसार'માંથી સમર્થન મેળવે છે. મધુસૂદન સરસ્વતી 'સમપ્રાપ્ત'માં સમનો અર્થ 'ब्रह्म' કરે છે પણ તે બરાબર નથી કારણ 'न विचालयेत्' એમ કહ્યુ છે, તો શું બ્રહ્મની પ્રાપ્તિ પછી, ફરી ચલિત ન થાય તે માટે કાળજી રાખવાની રહે ખરી? બ્રહ્મીભૂત થતાં બ્રહ્મ સિવાય કશું હોય જ નહીં પછી ચલિત થવાનો પ્રશ્ન જ ક્યાં રહે? અને એમ હોય તો બ્રહ્મીભૂત અવસ્થા પણ 'ચલ' અવસ્થા કહેવાય અને તો ब्रह्म 'અજ' 'નિત્ય' રહે જ નહીં! એટલે જ ઉપર અંતિમ समतागत જ્ઞાન કે સમાધિઅવસ્થા જે બ્રહ્મથી અભિન્ન છે તે અને સાધકની આ આત્યંતિક 'સમતાભાવ' પામતા પહેલાની ચિત્તનિગ્રહ માટેની સાધનાની અવસ્થાનો ભેદ દર્શાવ્યો છે.

नास्वादयेत्सुखं तत्र, निःसङ्गः प्रज्ञया भवेत् ।
निश्चलं निश्चरच्चित्तमेकीकुर्यात्प्रयत्नतः ॥ ४५ ॥

અનુવાદ:—તેમાં (સામ્યાવસ્થામાં) સુખનો આસ્વાદ ન કરે; પ્રજ્ઞા વડે નિઃસંગ રહે. બહાર જતા ચિત્તને પ્રયત્નપૂર્વક નિશ્ચલ અને એકાગ્ર કરવું જોઈએ. (૪૫)

વિવરણ:—અસ્પર્શયોગ- નિર્વિકલ્પ સમાધિ—ની પ્રાપ્તિ પહેલાં સાધકના ચિત્તને અનેક વિઘ્નો વિચલિત કરે છે. એ ભયસ્થાનોથી બચાવીને ચિત્તની સમતા–સ્થિરતા પ્રાપ્ત–કરવાની હોય છે. યાદ રાખવુ જરૂરી છે કે આ સમતા તે સમાધિની અંતિમ સ્થિતિ નથી; કારણ તે ફરી વિચલિત થઈ શકે એમ છે એટલે આગળ કહ્યુ છે કે સમતા પ્રાપ્ત કરેલા ચિત્તને ફરી વિચલિત થવા ન દેવું. પરંતુ આ કારિકામાં બીજું ભયસ્થાન સૂચવ્યું છે અને તે અત્યંત સૂક્ષ્મ છે. સમતાની સ્થિતિમાં એક પ્રકારના સુખનો અનુભવ થાય છે. ઘણા યોગીઓ આ સુખાનુભૂતિને જ પરમ ધ્યેય માને છે અને અહીં અટકી જાય છે. પરંતુ અસ્પર્શયોગ એ ચરમસ્થિતિ છે. એટલે ગૌડપાદ યોગીને યોગ્ય જ ચેતવણી આપે છે કે ચિત્તની સમતા થતા જે સુખ અનુભવાય છે, તેનો પણ આસ્વાદ ન કરવો. કારણ આ સુખાસ્વાદ એ આખરે તો આસક્તિ જ છે. વળી સુખ અને તેનો આસ્વાદ કરનાર એમ દ્વૈત હજી રહે છે. સુખનો 'રસ' ચિત્તને

થાય છે. પણ પ્રાપ્તવ્ય તો 'અસ્પર્શયોગ' છે જેમાં આસ્વાદ્ય (સુખ) અને આસ્વાદક (ચિત્ત) જેવા દ્વૈતનો સંપૂર્ણ અભાવ છે આમ સમતાપ્રાપ્ત ચિત્તનો સુખાસ્વાદ–રસાસ્વાદ–એ સમાધિનો ચોથો પ્રત્યવાય છે. આ સુખાસક્તિમાંથી નિ:સંગ, અનાસક્ત, નિ:સ્પૃહ તો પ્રજ્ઞા વડે જ થવાય અને તો જ છૂટ્યો ભ્રામક રસાસ્વાદ જેમાં આત્મમોહકભાવ છે તેનો નાશ થાય.

મધુસૂદન સરસ્વતી 'निःसङ्गः प्रज्ञया भवेत् !' ને બે રીતે સમજાવે છે. પહેલા અર્થ પ્રમાણે એ 'प्रज्ञया यदुपलभ्यते सुख तदप्यविद्यापरिकल्पित मृषैवेत्येवभावनया निःसङ्गो निस्पृह सर्वसुखेषु भवेत् ।' એટલે કે આ સુખ જે મળે છે તે અવિદ્યાજનિત છે, તે મિથ્યા છે એવી પ્રજ્ઞાથી–વિવેકબુદ્ધિથી–સર્વસુખોમાં નિસ્પૃહ રહેવું. આ અર્થ શાંકરભાષ્યને અનુકૂળ જ છે બીજો અર્થ આમ કરે છે–अथवा प्रज्ञया सविकल्पसुखाकारवृत्तिरूपया सह सङ्गं परित्यजेत् न तु स्वरूपसुखमपि निर्वृत्तिकेन चित्तन नानुभवेत् स्वभाव–प्राप्तस्य तस्य वारयितुमशक्यत्वात् । અહીં મધુસૂદન પ્રજ્ઞાને સવિકલ્પસુખાકાર-વૃત્તિરૂપા ગણે છે, એટલે સવિકલ્પ સમાધિનાં ચિત્ત અને પ્રજ્ઞા બન્નેને તે સમાન ગણે છે એમ કહેવાય. આ અર્થ સ્વાભાવિક નથી. વળી 'સ્વરૂપસુખ સ્વભાવ પ્રાપ્ત છે માટે એ સુખનો અનુભવ ન કરવો એમ નહીં', એ મધુસૂદનની ટીકાનો ઉત્તરાર્ધ પણ તાત્ત્વિક રીતે બરાબર નથી, કારણ કોઈ પણ પ્રકારના 'સુખનો અનુભવ કરવો' એમ કહેતાં એ અનુભૂતિમાં આસ્વાદ્ય અને આસ્વાદકનું દ્વૈત અનુસ્યૂત હોય જ છે. સમાધિની અવસ્થાને સમજાવવામાં આખરે તો આપણે આપણા મર્યાદિત અને કેવળ દ્વૈતના ક્ષેત્રને જ સમજનાર, બુદ્ધિરૂપી ઉપકરણનો જ ઉપયોગ કરીએ છીએ, એટલે 'અદ્વયાનુભૂતિ'નું વર્ણન ગમે તેટલી ચોકસાઈથી કરવા જતાં ભૂલ થઈ જાય છે.

નિર્વિકલ્પક સમાધિની સ્થિતિ આવતાં પહેલાં ચિત્ત ક્યારેક નિશ્ચલ થાય અને ફરી એનું નિશ્ચરણ, બહાર નીકળવાનું, વિષયગામી થવાનું, બને છે એને ફરી પ્રયત્નપૂર્વક આત્મમાં એકાગ્ર કરવું જોઈએ ચિત્ત બહિર્ગામી બને છે એટલે દ્વૈતલીલા વિસ્તરે છે एकीकुर्यात्–જે એક થતું નથી તેને એક કરવું જોઈએ. एक તો आत्मा જ છે, એટલે એકીકરણમાં ચિત્તનું ચિત્તત્વ ન જ રહેવું જોઈએ. જુઓ શાંકરભાષ્ય '–यदा पुन सुखरागान्निवृत्त निश्चलस्वभाव सन्निश्चरद्‌-बहिर्निर्गच्छद्भवति चित्त ततस्ततो नियम्योक्तोपायेनात्मन्येवैकीकुर्यात्प्रयत्नत । चित्तस्वरूपसत्तामात्रमेवापादयेदित्यर्थः । કારિકા ૪૨ થી ૪૫ માં યોગમાર્ગમાં

—આવતા લય, વિક્ષેપ, કષાય અને રસાસ્વાદ એમ મુખ્ય ચાર વિઘ્નોની વાત કરી છે શ્રી મહાદેવન્ આ ચાર વિઘ્નો વિશે કહે છે :—

Laya is the lapsing of the mind into sleep, without resting on the impartite Reality, Viksepa is the dwelling of the mind on what is other than the non-dual Absolute, Kasaya is not resting on the impartite Reality, owing to a stiffening of the mind as a result of the residual impression of defects like attachment, eventhough there be no lapse into sleep or distraction by contrary psychosis; and Rasāsvada is the tasting of satisfac ion at the last stages in yoga, without resting the mind on the ultimate Reality It will be seen that what is common about these obstacles is that they put a break on the mind and prevent from resting on the non-dual Reality

यदा न लीयते चित्तं न च विक्षिप्यते पुनः ।
अनिङ्गनमनाभासं निष्पन्नं ब्रह्म तत्तदा ॥ ४६ ॥

અનુવાદ —જ્યારે ચિત્ત (સુષુપ્તિમાં) લય ન પામે કે ફરી વિક્ષિપ્ત (પણ) ન થાય, અચલ અને આભાસરહિત થાય, ત્યારે તે બ્રહ્મ (જ) બને છે (૪૬)

વિવરણ —સુષુપ્તિમાં ચિત્ત નિષ્ક્રિયતા કે મૂઢતા અનુભવતુ બધ થાય એટલે સાધકને ચિત્તલયદોષ નડતો નથી તે જ પ્રમાણે ધ્યાન, વિચાર અને યોગ ચિત્તે દૂષિત કે ચલિત ન કરે એટલે ચિત્તવિક્ષેપનુ વિઘ્ન રહેતુ નથી આપણે આગળ જોયુ તેમ ચાર મુખ્ય વિઘ્નો—દોષો—છે અહીં બેનો ઉલ્લેખ કર્યો છે મધુસૂદન સરસ્વતીના મતે લયમાં कषाय-स्तब्धीभाव—અને વિક્ષેપમાં सुखास्वाद સમાઈ ગયા છે

अनिङ्गनम्—ગતિ વિનાનુ, અડોલ—અચલ, इङ्ग् એટલે ગતિ કરવી, ચલિત થવુ to be agitated, એવો અર્થ થાય છે અહીં ચિત્તના સૂક્ષ્માતિસૂક્ષ્મ સ્પંદનનો સંપૂર્ણ અભાવ અભિપ્રેત છે મધુસૂદન કહે છે-इङ्गनं चलनं तद्रहित निवातप्रदीपकल्पम् । ગીતાના આત્મસંયમયોગનો શ્લોક સહેજે યાદ આવે

જુઓ :—यथा दीपो निवातस्थो नेङ्गते सोपमा स्मृता ।
योगिनो यतचित्तस्य युञ्जतो योगमात्मनः ॥ (૬-૧૯)

अनाभासम्-આભાસરહિત. શંકરાચાર્ય આમ સમજાવે છે-अनाभास न केनचिरकल्पितेन विषयभावेनावभासत इति । આગળ જણાવ્યું જ છે કે વિચાર કે વિષયમાત્ર ચિત્તસ્પંદન જ છે, એટલે વિચાર કે વિષયરૂપે ચિત્ત જ ભાસે છે, अनाभास ચિત્ત એટલે કે કલ્પિત વિચાર, વિષય દ્વારા ચિત્તના આભાસનો સંપૂર્ણ અભાવ आभासનો અર્થ प्रतिच्छाया-પ્રતિબિંબ-(Reflection) પણ લઈ શકાય સમગ્ર સૃષ્ટિ એક આભાસ-appearance-જ છે.'ચિત્ત નિસ્પંદ બનતા દ્વૈતાભાસ ટળી જાય છે, એને જ 'प्रपचोपशम' કહ્યુ છે, અને એટલે ચિત્ત રહેતુ જ નથી, જે રહે છે તે બ્રહ્મ છે ચિત્ત બ્રહ્મ બને છે, એમ વ્યાવહારિક રીતે જ કહીએ છીએ, પણ તાત્ત્વિક રીતે બ્રહ્મ જ હતુ, છે. ચિત્ત એ બ્રહ્મનો આભાસી આવિષ્કાર (apparent manifestation) છે

स्वस्थं शान्तं सनिर्वाणमकथ्यं सुखमुत्तमम् ।
अजमजेन ज्ञेयेन सर्वज्ञं परिचक्षते ॥ ४७ ॥

અનુવાદ :—(બ્રહ્મજ્ઞાની આ અવસ્થાને) સ્વસ્થ, શાન્ત, નિર્વાણ યુક્ત, અવર્ણનીય, પરમાનંદસ્વરૂપ. અજન્મ, અજન્મ જ્ઞેય (બ્રહ્મ)થી અભિન્ન, અને સર્વજ્ઞ કહે છે. (૪૭)

વિવરણ :—'અસ્પર્શયોગ' દ્વારા ચિત્ત બ્રહ્મ બને છે સમાધિનુ સુખ તે બ્રહ્મપ્રાપ્તિનુ સુખ છે, બ્રહ્મનુ સ્વરૂપ જે आनंद જ છે તે અને બ્રહ્મપ્રાપ્તિનો આનંદ એ બે ભિન્ન નથી પ્રાપ્ત કરનાર ब्रह्मव्यतिरिक्त છે જ નહીં-આ તો સ્વરૂપોપલબ્ધિ જ છે છતાં એ પરમ આનંદને આપણે વ્યવહારનુ 'સુખ' એવુ નામ આપીએ છીએ. એ પરમતત્ત્વની પ્રાપ્તિના-સમાધિના-આનંદને-સ્વરૂપને અહીં વર્ણવવાનો પ્રયત્ન કર્યો છે

स्वस्थ-સ્વ-પોતાના મૂળ રૂપ-માં સ્થિત (स्वस्थं स्वात्मनि स्थितम्—શા. ભા.) शान्त-એટલે સર્વ અનર્થોનો જ્યાં ઉપશમ થયો છે તે અનર્થોનું મૂળ દ્વૈત છે, તેનો જ ઉપશમ થયો છે.

सनिर्वाणम्-નિર્વાણયુક્ત શંકરાચાર્ય નિર્વાણનો અર્થ કૈવલ્ય કરે છે-(सनिर्वाणं निर्वृतिः निर्वाणं कैवल्यं सह निर्वाणेन वर्तते । શા ભા) પ્રો. ભટ્ટાચાર્ય કહે છે :—

The word Nirvāṇa has different meanings, such as 'delight', 'extinction', 'cessation', 'disappearance', 'calmed', 'quieted'. We may take it here in the sense of 'extinction'. The extinction of mind means the disappearance of its function of thinking (manana or cintana), in other words, the amanibhāva of manas....'.

આનંદગિરિ, શંકરને અનુસરીને, નિરતિશય આનંદ અને સર્વ અનર્થનો ઉચ્છેદ જેમા છે તે મોક્ષ તે જ નિર્વાણ, એમ જણાવે છે.

જુઓ :—निरतिशयानन्दाविभ्यवितनिरवशेषानर्थोच्छित्तिश्चेत्येवंलक्षणं मोक्षमाचक्षते । નિર્વાણનો હોલવાઈ જવાનો અર્થ પણ છે, પણ આત્માનું હોલવાઈ જવું એવો, શૂન્યવાદીને અભિપ્રેત, નકારાત્મક અર્થ અહીં નથી. નિર્વાણ શબ્દ મુક્તિ અને પરમોચ્ચ આનંદના અર્થમાં પ્રાચીન દાર્શનિક પ્રયોગો અને સાહિત્યમાં જાણીતો છે ગીતાના બીજા, પાંચમા અને છઠ્ઠા અધ્યાયમાં મનોનિગ્રહ, સમાધિ, નિર્વાણ વગેરે વિશે ઉલ્લેખો થયા જ છે. निर्वाण શબ્દના ઉપયોગ માટે જુઓ :—

स्थित्वास्यामन्तकालेऽपि ब्रह्मनिर्वाणमृच्छति ॥ (भ गी. २–२७)
स योगी ब्रह्मनिर्वाण ब्रह्मभूतोऽधिगच्छति ॥ (पृ २४)
लभते ब्रह्मनिर्वाणमृषयः क्षीणकल्मषा. । (पृ २५)

સમાધિપ્રાપ્ત આનંદ અજન્મ જ છે વિષયસુખ જેમ ઉત્પન્ન થાય છે તેમ એ ઉત્પત્તિશીલ નથી. આનંદ એ આત્માનો સ્વભાવ જ છે. જ્ઞેય–બ્રહ્મ–જે અજન્મ છે તેનાથી ઉપર્યુક્ત જ્ઞાન કે આનંદ ભિન્ન નથી. ખરેખર તો એક જ તત્ત્વને આપણે તે 'તત્ત્વ' અને હેતુ 'જ્ઞાન' અને તેનાથી મળતો 'આનંદ' એમ ભિન્ન શબ્દો દ્વારા વાણીમા પ્રયોજીએ છીએ. શ્રી મહાદેવન્ મોક્ષ વિશે કહે છે :–

Mokṣa or release which is the supreme goal of man is not a post mortem state. It can be realized even here (iha), while in embodiment. We have freely used with reference to mokṣa such words as 'attainment' and 'realization'. These expressions, however, should be understood in the figurative sense. Mokṣa is the eternal and inalienable nature of the self It is not something in the

future, as what-is-to-be-accomplished It is *already there, it has always been there, it alone is real*

न कश्चिज्जायते जीवः सम्भवोऽस्य न विद्यते ।
एतत्तदुत्तमं सत्यं यत्र किञ्चिन्न जायते ॥ ४८ ॥

અનુવાદ —કોઈ પણ જીવ ઉત્પન્ન થતો નથી, એનો સંભવ (ઉત્પત્તિકારણ) જ નથી. જેમાં કાંઇ પણ ઉત્પન્ન થતું નથી એ (બ્રહ્મ) જ ઉત્તમ સત્ય છે. (૪૮)

વિવરણ :—ગૌડપાદ કહે છે કે ખરેખર કોઈ જીવ ઉત્પન્ન થતો નથી સ્વભાવથી અજન્મ આત્મા ન તો કોઈ અન્ય જીવની ઉત્પત્તિનું કારણ બને છે, ન તો એનું કોઈ કારણ (cause) છે સમ્ભવ શબ્દનો શંકરાચાર્ય 'કારણ' અર્થ કરે છે

જુઓ —अतः स्वभावतोऽजस्यास्यैकस्यात्मनः संभवः कारणं न विद्यते नास्ति । यस्मान्न विद्यतेऽस्य कारणं तस्मान्न कश्चिज्जायते जीव इत्येतत् ।

પ્રો ભટ્ટાચાર્ય सम्भव નો અર્થ સંભાવના (Possibility) કરે છે પ્રો કરમારકર सम्भव નો અર્થ ઉત્પત્તિ Origination કરે છે, પણ એ અર્થ લેતાં પહેલી પંક્તિમાં જ 'न जायते' અને 'सम्भव न'નો અર્થ સરખો જ રહે છે સમગ્ર પ્રકરણનો સાર અંતિમ પંક્તિમાં જણાવ્યો છે જીવ કે સૃષ્ટિ કશાયની તત્ત્વત ઉત્પત્તિ નથી ઉત્પત્તિ કલ્પના માત્ર છે અજાતિ એ જ પરમ સત્ય છે અદ્વય આત્મામાં કોઇ પણ પ્રકારે દ્વૈત તત્ત્વત સંભવે નહીં

શ્રી નિખિલાનંદ નોંધે છે *–Various empirical means such as* the practice of yoga, etc have been suggested above. If these means which naturally are related to the dual realm be true, then the position of the non-dual Brahman cannot be maintained If these means be untrue, then they cannot serve any purpose To remove this difficulty this kārikā suggests that these means help us to realise Brahman, but they do not reveal Brahman

૪ અલાતશાન્તિ પ્રકરણ

ज्ञानेनाकाशकल्पेन धर्मान्यो गगनोपमान् ।
ज्ञेयाभिन्नेन संबुद्धस्तं वन्दे द्विपदां वरम् ॥ १ ॥

અનુવાદ :—જેણે જ્ઞેયથી અભિન્ન આકાશસદૃશ જ્ઞાનથી ગગનસદૃશ ધર્મોને જાણ્યા છે, તે પુરુષોત્તમને વંદન કરું છું. (૧)

[વિવરણ :—આ પ્રકરણના ભાષ્યના આરંભમાં શંકરાચાર્ય જણાવે છે કે પ્રથમ આગમપ્રકરણમાં ૐકારનિર્ણય દ્વારા કરેલી અદ્વૈતની પ્રતિજ્ઞા, દ્વિતીય વૈતથ્યપ્રકરણમાં બાહ્ય વિષયોના ભેદ–નાનાત્વ–મિથ્યા છે એમ જણાવી, સિદ્ધ કરવામાં આવી છે. તૃતીય અદ્વૈતપ્રકરણમાં શાસ્ત્ર અને યુક્તિઓ દ્વારા નિશ્ચય કરીને અંતે 'एतदुत्तम सत्यम्' એમ કહીને ઉપસંહાર કરવામાં આવ્યો છે. હવે અહીં અદ્વૈતદર્શનના વિરોધી દ્વૈતવાદી તથા વૈનાશિક (બૌદ્ધ) દર્શનોના પ્રતિષેધ દ્વારા આવીતન્યાયથી–વ્યતિરેકી અનુમાન પદ્ધતિથી–તે દર્શનોના દોષો દર્શાવી, અદ્વૈતદર્શન એ જ એક સમ્યગ્દર્શન છે એ પ્રતિપાદન કરવા માટે આ ચતુર્થ અલાતશાન્તિપ્રકરણનો આરંભ કરવામાં આવ્યો છે.

શંકરાચાર્ય કહે છે કે અદ્વૈતદર્શનસંપ્રદાયના કર્તાને અદ્વૈતરૂપે જ નમસ્કાર કરવા માટે આ પહેલો શ્લોક છે, કારણ શાસ્ત્રારંભે અભિપ્રેત અર્થની સિદ્ધિ માટે–આચાર્યપૂજા ઇષ્ટ છે. અહીં જેને વંદન કરવામાં આવે છે તે 'द्विपदा वर' નો અર્થ શું છે એ વિચારવા જેવું છે, શંકરાચાર્ય પ્રમાણે 'द्विपदा वर' એ નારાયણસંજ્ઞક ઈશ્વર જ છે 'द्विपदाम्' એટલે બેપગવાળા મનુષ્યોમાં 'वर' એટલે ઉત્તમ, તે પુરુષોત્તમ. આનંદગિરિ જણાવે છે–आचार्यो हि पुरा वदरिकाश्रमे नरनारायणाधिष्ठिते नारायण भगवन्तमभिप्रेत्य तपो महदतप्यत । ततो भगवानतिप्रसन्नस्तस्मै विद्या प्रादादिति प्रसिद्ध परमगुरुत्व परमेश्वरस्येति भावः ।

સ્વામી પ્રણવતીર્થ જણાવે છે, 'અહીં અદ્વૈત સંપ્રદાયના આદિ આચાર્ય શ્રી બદરિકાશ્રમવાળા શ્રી નારાયણ ઋષિને વંદન કર્યું છે. નરનારાયણના આશ્રમવાળા સ્થળની યાત્રા ઉત્તરાખંડમાં હજી પણ શ્રેષ્ઠ મનાય છે. નર જીવ અને નારાયણ આત્મારૂપી ઋષિદ્વય કહેવાય છે અને તેમનો સંબંધ અભિન્નતાનો હોઈ તત્ત્વતઃ તે એક જ છે, તેમનો અભેદ છે, તેથી તેવા અભેદરૂપે નારાયણનું વંદન અહીં પ્રસ્તુત છે.'

પ્રો. ભટ્ટાચાર્ય માને છે કે આ પ્રકરણના આરંભમાં જેને વંદન કરવામાં આવે છે તે 'દ્વિપદાં વર' ગૌતમ બુદ્ધ જ છે પોતાની આ માન્યતાને માટે બે કારણો દર્શાવતા તેઓ કહે છે કે એક તો આ કારિકામાં જ્ઞાનને આકાશ સાથે સરખાવવામાં આવ્યું છે તથા એ એ જ્ઞાનને જ્ઞેયથી અભિન્ન ગણ્યું છે અને બીજું ધર્મ (Elements of existence) પણ ગગનસદૃશ છે એમ જણાવ્યું છે આ વિભાવના બૌદ્ધ છે અને આ જ્ઞાન બુદ્ધે જ આપ્યું છે બૌદ્ધ-સિદ્ધાન્તોની જ પ્રતિષ્ઠા પોતાની કારિકાઓમાં અને મુખ્યત્વે આ અલાતશાન્તિપ્રકરણમાં ગૌડપાદ કરવા માગે છે એવું પ્રતિપાદન કરવાનો પ્રો ભટ્ટાચાર્યે ખૂબ પરિશ્રમ કર્યો છે શ્રી મહાદેવને એમને રદિયો આપતાં જણાવ્યું છે કે આકાશની ઉપમા માત્ર બૌદ્ધ કલ્પના જ નથી આત્માની અદ્વયતા સમજાવવા ગૌડપાદ અદ્વૈતપ્રકરણમાં ય એનો ઉપયોગ કરે છે વળી જ્ઞાન જ્ઞેયની અભિન્નતા એ અદ્વૈત સિદ્ધાન્ત છે જ પણ તે વિજ્ઞાનવાદી માને છે તે કરતાં જુદો છે ઉપરાંત અદ્વૈતવાદી ધર્મને આકાશ સાથે સરખાવે છે, તે તેનું અવિભાજ્ય અખંડ, સર્વવ્યાપી આત્માનું સત્ શુદ્ધ સ્વરૂપ સમજાવવા માટે જ-નહીં કે બૌદ્ધોની જેમ તેની-ધર્મની શૂન્યતા પુરવાર કરવા માટે આ કારિકા વિશે મહાદેવન્ લખે છે —

It is to be noted here that while for the Bauddha the sky is nothing or void, it is not so for the vedāntin. The sense of the kārikā, therefore, is not incompatible with the teaching of the Vedanta Sankara says, in his commentary, that Gauḍapada makes obeisance in this kārika to Nārāyaṇa who is the best of persons, Puruṣottama There is nothing inherently wrong or absurd in such a view If it be maintained still that Nārāyaṇa would not be the person adored, then the one-whoever it was-that taught Gauḍapada could well be the Ācārya that is described in this kārikā as the best of bipeds (Dvipadām Vara).

મારી દૃષ્ટિએ જેણે જ્ઞાન અને જ્ઞેય બન્નેનો અભેદ જાણી લીધો છે તે કોઈ પણ વ્યક્તિ મનુષ્યોમાં શ્રેષ્ઠ છે અને વંદ્ય છે અને તેને ગૌડપાદ વંદન કરે છે એટલો અર્થ બહુ સરળ અને સ્વાભાવિક લાગે છે

એ નોંધવું જોઈએ કે 'द्विपदां वर' એ ખાસ વિશેષણ કે નામ તરીકે બૌદ્ધ સાહિત્યમાં ગૌતમ બુદ્ધ માટે પ્રયોજાયાનું જાણમાં નથી. પ્રો. ભટ્ટાચાર્ય પણ બુદ્ધને માટે પ્રયોજાયેલા 'द्विपदोत्तम', 'द्विपदुत्तम', 'नरोत्तम' અને 'पुरुषोत्तम' એટલા શબ્દો દર્શાવી શક્યા છે. આવાં વિશેષણો મહાપુરુષો માટે યોજાતાં જ રહ્યાં છે. પ્રો. ભટ્ટાચાર્ય પોતે જ નોંધે છે કે નલ-નૈષધ-સાથે મહાભારત વનપર્વમાં, ધૃતરાષ્ટ્ર સાથે મહાભારત આદિપર્વમાં આવાં વિશેષણો જોડાયાં છે. 'द्विपदा वरिष्ठं' નારાયણ ઋષિ (ઈશ્વર) માટે મહાભારત શાન્તિપર્વમાં યોજાયેલ છે. શ્રી કરમારકર પણ આથી માને છે-द्विपदां वर cannot claim exclusive association with बुद्ध in any case.

આ કારિકામાં શંકરાચાર્ય ધર્મનો અર્થ જીવ કરે છે. જ્ઞાન આકાશ જેવું છે અને તે જ્ઞેયથી અભિન્ન છે એમ જણાવ્યું છે. ધર્મોને પણ ગગન જેવા જ કહ્યા છે. જેનામાં જ્ઞાન, જ્ઞાતા અને જ્ઞેય જેવા ભેદો રહ્યા નથી તે જ મનુષ્યોમાં શ્રેષ્ઠ છે અને તેથી વંદનીય છે. બ્રહ્મ જ્ઞાનરૂપ છે અને જ્ઞેય-દૃશ્ય-થી અભિન્ન છે ધર્મો-જીવાત્માઓ-પણ જ્ઞેય જ ગણાય છે, અને તત્ત્વદૃષ્ટિએ બ્રહ્મથી-જ્ઞાનથી-અભિન્ન છે; અને આથી ધર્મોને गगनोपम કહ્યા છે. આ જ વિચાર આગળ ત્રીજા પ્રકરણમાં (કા. ૩૩)માં પણ વ્યક્ત થયો છે. શંકર 'आकाशकल्प' શબ્દ સમજાવતાં કહે છે કે 'कल्प' શબ્દ જ્ઞાનનું આકાશ સાથે સંપૂર્ણ સાદૃશ્ય દર્શાવતો નથી, પણ કાંઈક ભિન્નતા છે એમ સૂચવે છે આકાશના માન સર્વવ્યાપકતાના ગુણ સાથે જ જ્ઞાનની ઉપમા સમજવી એવું આ તુલના દ્વારા અભિપ્રેત છે. શ્રી નિખિલાનન્દ કહે છે—

Ākāśa or ether contains within it elements of inert matter. Therefore it is slightly different from knowledge which is all sentiency. The analogy is made with reference to the all-pervading chacteristic of Ākāśa which is similar to *Jñanam or knowledge.*

આ પ્રકરણને अलातशान्ति નામ આપવામાં આવ્યું છે. આ પ્રકરણની ૪૭ થી ૫૦ કારિકામાં अलातનો નિર્દેશ છે અને પછીની કારિકાઓ પરથી સ્પષ્ટ થાય છે કે अलात એ विज्ञानના સ્પન્દન ક્રિયા સમજાવવા માટે વાપરેલું પ્રતીક છે. અલાત-મશાલ-ની અગ્નિશિખાની હિલચાલને કારણે દેખાતા આકારો, દશ્યો કેવળ આભાસી છે તેમ વિજ્ઞાનનાં સ્પંદનને લીધે ઉત્પન્ન થતાં લાગતા

-માદક-માતા-અકાર-રૂપી ભેદો પણ આભાસી જ છે, આથી દશ્ય-પ્રપંચ-માત્રની ઉત્પત્તિ જ નથી, અજાતિ એ જ પરમ સત્ય છે એ પ્રતિપાદન કરવાનો જ અહીં ઉદ્દેશ છે અને એટલે આ પ્રકરણનું નામ अलातशान्ति રાખ્યું છે. ગૌડપાદ તત્કાલીન બૌદ્ધ વિચારધારાથી સુપરિચિત છે, બૌદ્ધદર્શનના પારિભાષિક શબ્દોનો ઉપયોગ એ આ પ્રકરણનું વિશિષ્ટ લક્ષણ છે.

अस्पर्शयोगो वै नाम सर्वसत्त्वसुखो हितः ।
अविवादोऽविरुद्धश्च देशितस्तं नमाम्यहम् ॥ २ ॥

અનુવાદ:—સર્વ પ્રાણી માટે સુખકર, હિતકર, વિવાદરહિત અને અવિરુદ્ધ એવો જે અસ્પર્શયોગ નામે ઉપદેશાયો છે તેને હું નમન કરું છું. (૨)

વિવરણ:—પ્રકરણ ત્રીજાની કારિકા ૩૯માં અસ્પર્શયોગનો ઉલ્લેખ થયો જ છે. જે શાસ્ત્રોએ કે જે ઉપદેષ્ટાએ આ યોગ પ્રબોધ્યો છે તેને નમન કરવામાં આવે છે અસ્પર્શયોગ જે મનુષ્યમાત્ર માટે સુખ અને હિતકારી છે, જ્યાં વિવાદ અને વિરોધને સ્થાન નથી, તે યોગને નમન કરવામાં આવે છે એવો અર્થ પણ, શંકરાચાર્ય કરે છે તેમ, કરી શકાય એમ છે, કારણ આ યોગ કે જેમાં સ્પર્શ એટલે સંબંધનો અભાવ છે, તે એકમેવ આત્મસ્વભાવ જ છે, બ્રહ્મસ્વરૂપ જ છે. 'દેશિતઃ'ની પહેલાં 'યેન' શબ્દ અધ્યાહાર સમજીને, આ યોગના ઉપદેષ્ટાને નમન કરવામાં આવે છે એવો અર્થ પ્રો ભટ્ટાચાર્ય કરે છે તે અર્થ પણ સ્વીકારી શકાય એવો છે પ્રો ભટ્ટાચાર્ય કહે છે—I construe the kārika taking yena 'by whom' as understood, thus differing a little from the commentator, S, who says that it is the asparśayoga that is saluted here.

'અસ્પર્શ' અને 'યોગ' આ બે શબ્દોના અર્થમાં એક પ્રકારનો વિરોધ રહ્યો છે 'અસ્પર્શ' સંબંધનો અભાવ સૂચવે છે તો 'યોગ'માં રહેલો 'યુજ્' (to join) 'જોડવા'નો અર્થ વ્યક્ત કરે છે ખરેખર તો અહીં 'સ્વ'ને-'આત્મા'ને-આત્મા સાથે જ જોડવાનો છે, અને 'અનાત્મ' સાથેના સંબંધનો લય કરવાનો છે કારણ અતિરિક્ત, અનાત્મ, કશું છે જ નહીં, જ્યાં જે અનાત્મ-રૂપે ભાસે છે તેની સાથેનો અવિદ્યાએ કરીને થતો સ્પર્શ—contact—નો આત્યન્તિક-લય કરવાનો છે, આથી 'આત્મા' સિવાય ઈતર સત્તા રહેશે જ નહીં

એટલે લૌકિક રીતે કહીએ તો આત્માનો આત્મા સાથેનો 'યોગ' થશે. અસ્પર્શયોગ દ્વારા વ્યક્ત થતી અદ્વૈતાનુભૂતિને વૈખરી દ્વારા વ્યક્ત કરવામાં દોષ, મર્યાદા નડે જ છે! ચિત્ત અને ચિત્તદૃશ્ય કે ચિત્તગ્રાહ્ય, એવા અન્યના સ્પર્શ, સન્નિકર્ષનો અભાવ સિદ્ધ કરવો તે જ યોગ. 'યોગ' શબ્દ આધ્યાત્મિક તત્ત્વને પામવાના 'માર્ગ' તરીકે પ્રયોજાયેલો ગણી શકાય; જેમ જ્ઞાનયોગ, ભક્તિયોગ, કર્મયોગ જેવા શબ્દોમાં 'યોગ'નો અર્થ વિશિષ્ટ માર્ગ તરીકે કરી શકાય છે. આ મુદ્દો શ્રી નિખિલાનન્દે નોંધ્યો છે :—

As a matter of fact there is contradiction involved in this word. For, the word Asparśa meaning freedom from relation, indicates only non-duality which by its very nature has no contact with any external thing, as such a thing is ever non-existent. The word yoga, meaning 'contact' implies more than one. Gauḍapāda names the path of knowledge as Asparśayoga, as the word yoga was used at his time also to denote the method for realising the Ultimate Truth. (Māṇḍūkyopaniṣad–by Swami Nikhilānanda. P. 246.)

પ્રો. ભટ્ટાચાર્યના મતે બુદ્ધે ઉપદેશેલા અને બૌદ્ધ સાહિત્યમાં પ્રાપ્ત ધ્યાનના પ્રકારનો જ નિર્દેશ ગૌડપાદે અસ્પર્શયોગ દ્વારા કર્યો છે, જો કે પ્રો. ભટ્ટાચાર્ય પોતે પણ 'અસ્પર્શયોગ' નામનો કોઇ ધ્યાન-પ્રકાર બૌદ્ધસાહિત્યમાં (પ્રો. ભટ્ટાચાર્યનો બૌદ્ધદર્શન સાહિત્યનો વિશાળ અભ્યાસ હોવા છતાં) બતાવી શક્યા નથી!

પ્રો. કરમારકરની નોંધ ધ્યાનમાં લઈશું :—

Prof. Vidhuśekhara, in a long note on अस्पर्शयोग, says that the expression अस्पर्शयोग 'refers to the ninth or the last of the nine dhyānas or meditations colled अनुपूर्व-विहार or the successive states of dhyāna which the Buddha taught and are found frequently in Buddhist texts.' He also tries to show that अस्पर्शयोग is nothing but असुखयोग meaning thereby 'a yoga which is not one that can be attained with ease', on the ground that स्पर्शविहार (Pali

फासुविहार) is सुखस्थिति and अस्पर्शविहार its opposite....... Gaudapāda need not have gone to any non-Vedic work for the term अस्पर्शयोग which is certainly not traceable to Buddhist literature, nor is there any definite statement about Buddha having taught any yoga as such.

આગળ જણાવ્યું છે તેમ ગીતા (અ ૬–૨૧, ૨૨, ૨૭)માં 'સ્પર્શ'નો મનનો વિષયો સાથેના સંબંધના અર્થમાં ઉપયોગ થયો છે, તે જ અર્થ અહીં છે.

अविवाद ; अविरुद्धः—પ્રકરણ ૩–૧૭, ૧૮માં 'અદ્વૈત' 'અજાતિવાદ' દ્વૈતવાદીઓની સાથે વિરોધ કે વિવાદમાં આવતા નથી એમ જણાવ્યું છે. 'અસ્પર્શયોગ' માટે પણ એમ જ કહે છે.

પ્રો ભટ્ટાચાર્ય अविवाद–अविरुद्ध વિશે કહે છે–In the kārikā avivāda refers to the fact that our theory is not contradicted by theories of other schools, and aviruddha implies that it involves no self-contradiction or is not against any other position held by us.

भूतस्य जातिमिच्छन्ति वादिनः केचिदेव हि ।
अभूतस्यापरे धीरा विवदन्तः परस्परम् ॥ ३ ॥

અનુવાદ :—કેટલાક વાદીઓ સત્ (વિદ્યમાન પદાર્થ)ની ઉત્પત્તિને માને છે, તો બીજા ધીર પુરુષો અસત્ (અવિદ્યમાન પદાર્થ)ની ઉત્પત્તિને માની પરસ્પર વિવાદ કરે છે.

વિવરણ :—શંકરાચાર્ય અહીં 'भूत'નો અર્થ વિદ્યમાન વસ્તુ કરે છે. 'सत्' એવા કારણમાંથી 'सत्' કાર્ય ઉત્પન્ન થાય છે, કાર્યનું અસ્તિત્વ 'सत्'-પૂર્વ વિદ્યમાન–એવા કારણમાં નિહિત છે એ સાંખ્યનો મત 'सत्कार्यवाद' તરીકે જાણીતો છે આ મત પ્રમાણે કાર્ય અને કારણ બન્ને સત્ છે સત્કારણ જ સત્કાર્યરૂપે આવિર્ભૂત થાય છે આ કારિકાની પહેલી પંક્તિમાં સાંખ્યમત રજૂ થયો છે.

'अभूत' એટલે જે વિદ્યમાન નથી તેમાંથી જે વિદ્યમાન (ભૂત) છે તેની ઉત્પત્તિ થાય છે, અભૂત, અસત્ કારણમાંથી સત્ કાર્ય ઉત્પન્ન થાય છે, એવું

માનનાર વૈશેષિકો અને નૈયાયિકોનો ઉલ્લેખ આ કારિકાની બીજી પંક્તિમાં થયો છે આ મતવાદીઓ કાર્યરૂપે નવું જ ઉત્પન્ન થાય છે એમ માને છે એટલે જે ભૂત-સત્-કાર્ય છે તે પહેલાં અભૂત-અસત્-કારણરૂપે હતું, આથી અભૂત, અસત્ જ ભૂત, સત્ કાર્યરૂપે ઉત્પન્ન થયું એમ કહેવાય

ધીરા —એટલે ધી-બુદ્ધિમાં વિશ્વાસ રાખનારા, તર્કપ્રવીણ નૈયાયિકો અને વૈશેષિકો

જુઓ —यस्मादभूतस्याविद्यमानस्यापरे वैशेषिका नैयायिकाश्च धीरा धीमन्त. प्राज्ञाभिमानिन इत्यर्थो विवदन्तो विरुद्ध वदन्तो ह्यन्योन्य-मिच्छन्ति जेतुमित्याभप्राय । (का शा भ ष्य)

સાંખ્ય અને વૈશેષિક બન્ને જગતને સત્ય માને છે, અને એટલે તેઓ કારણ-કાર્ય-સબંધને સ્વીકારે છે પરંતુ બન્નેની કારણ-કાર્યને સમજાવવાની રીતિ જુદી છે સાંખ્ય (અને વૈભાષિક બૌદ્ધો પણ) માને છે કે કાર્ય એની ઉત્પત્તિ પહેલા કારણમાં નિહિત છે, સત્ છે ઘડો એની ઉત્પત્તિ પહેલાં માટીમાં અસ્તિત્વ ધરાવતો હતો, અને તે માટી-કારણ-જ ઘડા-કાર્ય-રૂપે પરિણમે છે

વૈશેષિકો (સૌત્રાન્તિક બૌદ્ધો પણ) માને છે કે કાર્ય એ નવી ઉત્પત્તિ છે, એની ઉત્પત્તિ પહેલા તે અસત્-અવિદ્યમાન હતું એટલે કે ઘડો એ તદ્દન નવી વસ્તુ ઉત્પન્ન થઈ છે, આથી તે પહેલાં માટીમાં અવિદ્યમાન હતો, અસત્ હતો. માટી અને ઘડાના સબંધને તેઓ સમવાયસબંધ કરીને સમજાવે છે ટૂંકમાં જે ઉત્પત્તિ છે, જાતિ છે તે તદ્દન નવી છે, અને પહેલા તે અવિદ્યમાન અસત્ હતી

भूत न जायते किंचिदभूतं नैव जायते ।
विवदन्तो द्वयाः ह्येवमजातिं ख्यापयन्ति ते ॥ ४ ॥

અનુવાદ —કોઈ સત્-પદાર્થ ઉત્પન્ન થતો નથી, કોઈ અસત્-પદાર્થ કદી ઉત્પન્ન થતો જ નથી, આમ વિવાદ કરતા તે દ્વૈતવાદીઓ અજાતિને જ સિદ્ધ કરે છે. (૪)

વિવરણ —આપણી અનુભૂતિના જગતનો પદાર્થ કયાં તો સત્ હોય કે અસત્ સત્કાર્યવાદી અસત્ પદાર્થની ઉત્પત્તિનો વિરોધ કરે છે, ત્યારે અસત્-કાર્યવાદી સતપદાર્થની ઉત્પત્તિ-જાતિ-નો વિરોધ કરે છે બન્ને ઉત્પત્તિને સાચી માને છે! આમ

બન્ને જાતિવાદીઓ સત્ અને અસત્‌ની ઉત્પત્તિનો વિવાદ ઉઠાવી પરસ્પરની દલીલોનું નિરસન કરે છે, એટલે આ પરિસ્થિતિનો લાભ ઉઠાવી ગૌડપાદ પોતાની વિશિષ્ટ તર્કપટુતાથી કહે છે કે જો સત્ અને અસત્ બન્નેની જાણ જ ન શકય હોય તો અંતે અમારો અભીષ્ટ અજાતિવાદ જ આપના પ્રયાસથી પુરસ્કૃત થાય છે.

શંકરાચાર્ય સમજાવે છે કે કોઇ પણ ભૂત અર્થાત્ વિદ્યમાન-સત્-પદાર્થ વિદ્યમાન-સત-હોવાને કારણે જ તે ઉત્પન્ન થતો નથી, દા. ત. આત્મા. આમ દલીલ કરીને અસદ્વાદી પોતાના પ્રતિસ્પર્ધી સાંખ્યના સદ્વાદનું ખંડન કરે છે. તેજ પ્રમાણે સદ્વાદી સાંખ્ય પ્રમાણે પણ અભૂત-અસત્-વસ્તુ પોતે અસત્-અવિદ્યમાન-હોવાને લીધે જ ઉત્પન્ન થઇ શકતી નથી, દા. ત. શશશૃંગ. આમ પરસ્પર પ્રતિષેધ કરવાથી જાતિવાદને મૂલે કુઠારાઘાત થાય છે, અને અજાતિવાદનો અનાયાસ પુરસ્કાર થાય છે.

શંકરાચાર્ય 'द्वयाः' ને બદલે 'अद्वयाः' એવો પાઠ સ્વીકારે છે.પરંતુ મારી દષ્ટિએ ઉપર્યુક્ત વાદીઓ ખરેખર અદ્વૈતવાદી નથી, એટલે શંકરાચાર્ય સમજાવે છે તેમ કટાક્ષમાં તેમને અદ્વૈતવાદી કહે છે એમ મન મનાવીને 'अद्वयाः' શબ્દને સ્વીકારવો યોગ્ય લાગતું નથી. આવી ગંભીર ચર્ચામાં ગૌડપાદ વિરુદ્ધ મતવાદીઓને તર્કના સાણસામાં પકડી હારપારપદ સ્થિતિમાં મૂકે એ સંભવિત છતાં આ સ્થળે તેમને 'અદ્વયવાદી' કહીને કટાક્ષ કરે છે એવું માનવાનું યોગ્ય લાગતું નથી. ઉલટું આ દ્વૈતવાદીઓની તકરાર પણ અંતે અજાતિવાદ જ સિદ્ધ કરે છે એ રજુઆત વધારે અસરકારક લાગે છે. પ્રો. ભટ્ટાચાર્ય 'अद्वयाः' પાઠ સ્વીકારે છે અને 'अद्वयाः' એટલે બૌદ્ધો એમ કહે છે. જ્યારે પ્રો. કરમારકર 'द्वयाः' પાઠ લે છે. પ્રો. કરમારકર બરાબર કહે છે—

We have no hesitation in saying that Prof. Vidhuśekhara has completely gone astray in his exposition of kārikā 4. The expression विवदन्तः (which is also found in kārikā 3) clearly shows that Gauḍapāda regards वादिनः, अपरे (in kārikā 3) and द्वयाः (or अद्वयाः according to Prof. Vidhuśekhara) as philosophers belonging to the opposite school whose views he does not share but whose arguments are useful to him in establishing the अजातिवाद. विवदन्तः means 'disputing'. Surely Prof. Vidhuśekhara does

not desire the अद्वयs also disputing about something amongst themselves. The correct reading is द्वयाः and it undoubtedly refers to the सांख्यs and वैशेषिकs in the last kārikā 'विवदन्तोऽद्वया.' may also mean 'the disputants thus actually come to be अद्वैतिन्s supporting the अजातिवाद. Again the अद्वयs propounding the middle path cannot be regarded as holding any definite view like the अजातिवाद.

સ્વામી પ્રણવતીર્થ શંકરાચાર્યે સ્વીકારેલા 'अद्वयाः' વિશે કહે છે :—જો પદાર્થ વાસ્તવમાં હોય, તો અવશ્ય તેના સત્‌–ત્વ કે અસત્‌–ત્વનો નિર્ણય થઈ શકે, પરંતુ નથી થઇ શકતો, કેમ કે એ પદાર્થ છે જ નહીં ! અને તેને લીધે મનફાવતી ગુલબાંગો હાંકવા માટે તેના પરત્વે અવકાશ રહે છે ! એમ આ દ્વૈતીઓ, પોતે ન જાણતા હોવા છતાં, પરિણામે અદ્વૈતીઓ જ બની રહે છે, ને વગરજાણે અજાતિવાદનું જ સમર્થન તો શું બલકે તેની પાકી સિદ્ધિ–પ્ર–સિદ્ધિ આપણને કરી આપે છે ' એમ દ્વૈતીઓને કટાક્ષમાં અદ્વૈતીઓ કહ્યા છે

જુઓ :—विवदन्तो विरुद्ध वदन्तोऽद्वया अद्वैतिनो ह्येते अन्योन्यस्य पक्षौ सदसतोर्जग्मती प्रतिषेधन्तोऽजातिमनुत्पत्तिमर्थात्ख्यापयन्ति प्रकाशयन्ति ते ।। (कारिकाभाष्य.)

પ્રકરણ ૩ કારિકા ૨૩માં આવતાં 'भूततः' અને 'अभूततः' શબ્દોનો શંકરાચાર્યે જુદો જ અર્થ કર્યો છે તે ધ્યાન ખેંચે એવી બાબત છે. શંકર પ્રમાણે 'भूततः' એટલે 'परमार्थत.' અને 'अभूतत,' એટલે 'मायया'. પ્રો ભટ્ટાચાર્યે શંકરના ભિન્ન અર્થઘટનની નોંધ લીધી છે, એ નોંધવા યોગ્ય છે. પ્રો. કરમારકર પણ ૩ ૨૩નું ભાષાન્તર પ્રો. ભટ્ટાચાર્ય જેવું જ કરે છે, છતાં તે જ કારિકાના ટીપ્પણ (Notes)માં પ્રો. ભટ્ટાચાર્યના અર્થઘટનની ટીકા કરે છે અને શાંકરભાષ્યને અનુસરે છે !

ख्याप्यमानामजातिं तैरनुमोदामहे वयम् ।
विवदामो न तैः सार्धमविवादं निबोधत ।। ५ ।।

અનુવાદ :—(આમ) તેમના વડે સ્થપાતી અજાતિને અમે અનુમોદન આપીએ છીએ, તેમની સાથે અમે વિવાદ નથી કરતા, વિવાદરહિત (આ સિદ્ધાન્ત) ને સમજો. (૫)

વિવરણ :—વિરુદ્ધમતવાદીઓના પરસ્પરના મતખંડનને કારણે ગૌડપાદને જે અભિપ્રેત છે તે અજાતિવાદ જ, પ્રતિસ્પર્ધીઓની સભાન ઇચ્છા ન હોવા છતાં, અભાનપણે જ પ્રસ્થાપિત થઈ જાય છે. ગૌડપાદના પરિશ્રમ વિના જ દ્વૈતીઓ અજાતિને સ્થાપે છે, પછી તેમની સાથે વિવાદનું કોઇ કારણ રહેતુ નથી, આથી ગૌડપાદ સૂચક રીતે કહે છે કે અમે તેમને અનુમોદન આપીએ છીએ

પ્રો. ભટ્ટાચાર્ય માને છે કે અજાતિવાદ બૌદ્ધોનો સિદ્ધાન્ત છે, તેનો ગૌડપાદ સ્વીકાર કરે છે અને પોતાના વેદાન્તી અનુયાયીઓને પણ આ નિર્વિવાદ દર્શનનો સ્વીકાર કરવા કહે છે.

પ્રો. ભટ્ટાચાર્ય પ્રમાણે–It is to be noted here that Gauḍapāda is a vedantist, and yet he accepts the doctrine of non-origination of the Advayavādins or Buddhists expressing his approval. He does not see any use disputing with them and invites apparently his vedantist followers to listen to him as to why the view cannot be disputed.

આગળ જણાવ્યું જ છે કે પ્રો ભટ્ટાચાર્ય 'अद्वयाः' દ્વારા બૌદ્ધો સમજે છે જે પ્રતીતિકર નથી. ઉપર સમજાવ્યું છે તેમ દ્વૈતવાદીઓના વિવાદમાંથી 'અજાતિ' જ ફલિત થાય છે આથી તેમની સાથે બીજા વિવાદમાં ન ઊતરતાં તેમના વિવાદના નિષ્કર્ષરૂપ અજાતિને જ ગૌડપાદ અનુમોદન આપે છે એ ભાવ સ્પષ્ટ છે.

अजातस्यैव धर्मस्य जातिमिच्छन्ति वादिनः ।
अजातो ह्यमृतो धर्मो मर्त्यतां कथमेष्यति ॥ ६ ॥

स्वभावेनामृतो यस्य धर्मो गच्छति मर्त्यताम् ।
कृतकेनामृतस्तस्य कथं स्थास्यति निश्चलः ॥ ८ ॥

અનુવાદ :—જેના મત પ્રમાણે સ્વભાવથી જ 'અમૃત ધર્મ' મર્ત્યતાને પામે છે, તેના સિદ્ધાન્ત પ્રમાણે કૃત્રિમ રીતે અમૃત (ધર્મ) કેવી રીતે નિશ્ચલ રહેશે ? (૮)

વિવરણ :—આ પ્રકરણની ઉપરની ૬, ૭ અને ૮ કારિકાઓ ત્રીજા પ્રકરણની કારિકા–૨૦, ૨૧ અને ૨૨ ના જેવી જ છે. માત્ર ત્યાં જ્યાં 'ભાવ' શબ્દ છે ત્યાં અહીં 'ધર્મ' શબ્દનો ઉપયોગ થયો છે અને આ બન્ને શબ્દમાં અર્થભેદ નથી; આથી અહીં વિશેષ વિવેચનની આવશ્યકતા નથી

પ્રતિપક્ષના અન્યોન્યના વિરોધને કારણે 'અજાતિ' જ પ્રકાશિત થાય છે એ દર્શાવવા માટે અહીં એ શ્લોકોની પુનરુક્તિ કરી છે. આ પ્રકરણની પહેલી કારિકામાં 'ભાવ' ને બદલે 'ધર્મ'નો ઉપયોગ કર્યો છે, એટલે બીજી કારિકાઓમાં પણ 'ભાવ' ની જગ્યાએ 'ધર્મ' નો ઉપયોગ કર્યો હોય એમ લાગે છે. પ્રો. કરમારકર 'ભાવ' અને 'ધર્મ'ના ફેરફાર અંગે વિચારે છે–It is difficult to say whether Gauḍapāda himself is responsible for this change or some copyist did it. Actually, no hiatus would be felt even if these kārikās are dropped here.

सांसिद्धिकी स्वाभाविकी सहजा अकृता च या ।
प्रकृतिः सेति विज्ञेया स्वभावं न जहाति या ॥ ९ ॥

અનુવાદ :—જે સાંસિદ્ધિક, સ્વાભાવિક, સહજ અને અકૃત છે તથા જે પોતાના સ્વભાવનો પરિત્યાગ નથી કરતી, તે 'પ્રકૃતિ' છે, એમ એને જાણવી. (૯)

વિવરણ : ઉપર ચર્ચા કરી કે અમૃત પદાર્થ કદી મર્ત્ય ન બને, અને મર્ત્ય હોય તે કદી અમૃત ન બને, એટલે કે પદાર્થની પ્રકૃતિ અપરિવર્તનશીલ છે. એટલે પ્રકૃતિનું લક્ષણ અહીં વ્યક્ત કરવામાં આવે છે

ઉત્પત્તિ શબ્દ જ પદાર્થની પ્રકૃતિમાં પરિવર્તન સૂચવે છે. પરંતુ પ્રકૃતિ કદી પોતાનો સ્વભાવ છોડતી નથી. આ પ્રકૃતિ ચાર પ્રકારની કહી છે. શંકરાચાર્ય પ્રકૃતિનાં આ લક્ષણોને આ રીતે સમજાવે છે—

સાંસિદ્ધિકી :—સમ્યક્ સિદ્ધિ તે સંસિદ્ધિ. સિદ્ધયોગીઓને અણિમા વગેરે અષ્ટ સિદ્ધિઓની પ્રાપ્તિ થઈ હોય છે અને તે પ્રાપ્તિ એ તેમની પ્રકૃતિ જ બની ગઈ હોય છે. એ સિદ્ધિઓ તેમની સાથે હમેશ જડાયેલી હોય છે, ત્રણે કાળમાં અવિચ્છિન્ન રહેલી છે એટલે યોગીની પ્રકૃતિ સાંસિદ્ધિકી કહેવાય છે.

સમ્યક્ સિદ્ધિ સંસિદ્ધિ: તત્રભવા સાંસિદ્ધિકી યથા યોગિનાં સિદ્ધાનામણિમાદ્યૈશ્વર્યપ્રાપ્તિ: પ્રકૃતિ: સા ભૂતભવિષ્યત્કાલયોરપિ યોગિનાં ન વિપર્યેતિ તથૈવ સા। (કારિકાભાષ્ય)

સ્વાભાવિકી :—પદાર્થના સ્વભાવથી સિદ્ધ અગ્નિની ઉષ્ણતા, પ્રકાશ વગેરે લક્ષણવાળી પ્રકૃતિ હોય છે, જે કાલાન્તરે કે સ્થળાન્તરે પણ બદલાતી નથી, એટલે તે સ્વાભાવિક પ્રકૃતિ કહેવાય છે.

સ્વાભાવિકી દ્રવ્યસ્વભાવત એવ યથાગ્ન્યાદીનામ્ ઉષ્ણ પ્રકાશાદિલક્ષણા સાપિ ન કાલાન્તરે વ્યભિચરતિ દેશાન્તરે ચ। (કારિકાભાષ્ય)

સહજા :—વ્યક્તિની પોતાની સાથે જ જન્મેલી પ્રકૃતિ સહજા કહેવાય છે, જેમકે પક્ષીઓની આકાશમાં ઊડવાની પ્રકૃતિ સહજ છે.

તથા સહજા આત્મના સહૈવ જાતા યથા પક્ષ્યાદીનામા કાશગમનાદિલક્ષણા। (કારિકાભાષ્ય)

અકૃતા :—કોઈના વડે પણ ન કરાયેલી એવી જેમકે પાણીની પ્રકૃતિ (કોઈના વડે પ્રેરાયા વિના પણ) નીચેના પ્રદેશ તરફ વહેવાની હોય જ છે.

અન્યાપિ યા કાચિદકૃતા કેનચિન્ન કૃતા યથાપાં નિમ્નદેશ ગમનાદિલક્ષણા। (કારિકાભાષ્ય)

આ ઉપરાંત જે કોઈ પદાર્થ પોતાનો સ્વભાવ બદલતો ન હોય, અમુક લક્ષણો સદા અપરિવર્તનશીલ રહેતાં હોય તેને આપણે લૌકિક રીતે પણ તેની 'પ્રકૃતિ' તરીકે ઓળખીએ છીએ.

શંકરાચાર્ય કહે છે કે લૌકિક વસ્તુઓ જે મિથ્યા કલ્પિત છે, તેમાં પણ પ્રકૃતિ અન્યથા થતી નથી તો જે સ્વભાવથી અજ છે તેની અમૃતત્વરૂપી લક્ષણવાળી પ્રકૃતિ અન્યથા એટલે કે જન્મરૂપી લક્ષણ વાળી અને તેથી મૃત કેવી રીતે થાય?

જુઓ :–अप्यापि या काचित्स्वभावं न जहाति सा सर्वा प्रकृतिरिति विज्ञेया लोके। मिथ्याकल्पितेषु लौकिकेष्वपि वस्तुषु प्रकृतिर्नान्यथा भवति किमुताजस्वभावेषु परमार्थवस्तुष्वमृतत्वलक्षणा प्रकृतिर्नान्यथा भवतीत्यभिप्रायः। (કારિકાભાષ્ય.)

जरामरणनिर्मुक्ताः सर्वे धर्माः स्वभावतः ।
जरामरणमिच्छन्तश्च्यवन्ते तन्मनीषया ॥ १० ॥

અનુવાદ:—સર્વ ધર્મો સ્વભાવથી જ જરા–મરણ–રહિત છે, જરા–મરણનો સ્વીકાર કરવાવાળા તે વિચારને કારણે જ (તેના સ્વભાવથી) ચ્યુત થાય છે. (૧૦)

વિવરણ :—આગલી કારિકાઓમાં દર્શાવ્યું છે કે કોઈ પદાર્થની ઉત્પત્તિ છે જ નહીં. હવે જેની ઉત્પત્તિ નથી, તેને જરા અને મૃત્યુ પણ નથી, એમ કહે છે. જરા અને મૃત્યુનો અનુભવ થાય છે તે મનથી, વિચારથી પદાર્થને જરા–મરણ–શીલ માનવાને કારણે થાય છે. પોતે જન્મ–મૃત્યુ–જરાનાં લક્ષણોથી મુક્ત છે છતાં એ લક્ષણોવાળો હોવાનો વિચાર જ એને જરા–મરણશીલ બનાવે છે, અને તાત્ત્વિક દૃષ્ટિએ જરા–મરણ–રહિત પોતાનો જે સ્વભાવ છે તેનાથી ચ્યુત થાય છે. શંકરાચાર્ય 'ધર્માઃ'નો અર્થ જીવો કરે છે, તે આ સ્થળે યોગ્ય લાગે છે. જેમ રજ્જુમાં સર્પની કલ્પના કરવામાં આવે છે તેમ અજાત આત્મામાં જરા, મરણ–યુક્ત જીવત્વની કલ્પના કરવામાં આવે છે. તે ભ્રાન્તિને કારણે કલ્પના કરનાર પોતાના આત્માના અજરસ્વભાવથી ચ્યુત થાય છે. પોતાની પ્રકૃતિનું અજ્ઞાન એજ સર્વ દોષ અને દુઃખનું કારણ છે.

કારિકા શાંકરભાષ્ય :—एवंस्वभावाः सन्तो धर्मा जरामरणमिच्छन्त इच्छन्त इवेच्छन्तो रज्ज्वामिव सर्पमात्मनि कल्पयन्तश्च्यवन्ते स्वभावतः चलन्तीत्यर्थः, तन्मनीषया जन्ममरणचिन्तया, तद्भावभावितत्वदोषेणेत्यर्थः।

ઉપરના શાંકરભાષ્યમાંના 'तद्भावभावितत्व' શબ્દો ભગવદ્ગીતાના શ્લોકનું સ્મરણ કરાવે છે.

यं यं वापि स्मरन्भावं त्यजत्यन्ते कलेवरम् ।
तं तमेवैति कौन्तेय सदा तद्भावभावितः ॥ (૮, ६)

कारणं यस्य वै कार्यं कारणं तस्य जायते ।
जायमानं कथमजं भिन्नं नित्यं कथं च तत् ॥ ११ ॥

અનુવાદ :—જેમના મતે કારણ જ કાર્ય છે, તેમના મતે (તો) કારણ જ ઉત્પન્ન થાય છે. પરંતુ તે ઉત્પન્ન થનાર (કારણ) કેવી રીતે અજન્મ હોઈ શકે, અને જે (કાર્યથી) ભિન્ન છે, તે કેવી રીતે નિત્ય હોઇ શકે? (૧૧)

વિવરણ :—જાતિવાદ ને સ્વીકારનાર અને કાર્યકારણભાવને પોતાના સત્કાર્યવાદથી સમજાવનાર સાંખ્યમતવાદીઓના સિદ્ધાન્તમાં જે દોષ છે તે હવે સમજાવે છે. શંકરાચાર્ય કહે છે કે સત્–જાતિવાદી સાંખ્યોનો મત કેવી રીતે અસંગત છે, તે આ કારિકામાં વૈશેષિકો બતાવે છે. ગૌડપાદ પોતે જ સાંખ્યમતમાં રહેલો તર્કદોષ બતાવે છે એમ સમજવામાં પણ કોઇ વાંધો નથી.

અને બીજથી અંકુર ભિન્ન પણ છે. પણ એ બીજને અજ અને નિત્ય ન કહી શકાય, તેમ પ્રકૃતિને પણ ન કહી શકાય.

સંક્ષેપમાં, કારણ જો અજ છે તો તે કાર્યરૂપે જન્મ કેવી રીતે પામે? અને જો તે જન્મ પામે, વિકારી બને તો તે નિત્ય કેવી રીતે ગણી શકાય? જે કારણ છે તે જ કાર્ય બને તો બન્ને વચ્ચેનો ભેદ કેવી રીતે સમજાવી શકાય?

कारणाद्यद्यनन्यत्वमतः कार्यमजं यदि ।
जायमानाद्धि वै कार्यात्कारणं ते कथं ध्रुवम् ॥ १२ ॥

અનુવાદ :—જો (તમારા મતે) કારણથી કાર્ય અભિન્ન છે, તો કાર્ય પણ અજન્મ થઈ જાય છે; જો ઉત્પન્ન થતાં કાર્યથી ખરેખર (કારણ અભિન્ન હોય તો) કારણ તમારી દૃષ્ટિએ કેવી રીતે નિશ્ચલ (નિત્ય) હોય? (૧૨)

વિવરણ :—આગલી કારિકાના મુદ્દાને વધુ વિશદ કરવા માટે કહે છે કે જો સાંખ્યવાદી કારણ અને કાર્યની અભિન્નતા માને છે, તો કારણ પ્રકૃતિ અજ છે, તો કાર્ય —મહદાદિ— પણ અજ જ થઈ જાય. પણ સાંખ્યવાદી કાર્યને ઉત્પન્ન થયેલું માને છે, અનિત્ય માને છે. આમ કારણનો 'અજત્વ'નો ગુણ કારણ–કાર્ય વચ્ચેની અભિન્નતાને કારણે કાર્યમાં આવી જાય, પણ તે સાંખ્યમતને સ્વીકાર્ય નથી.

હવે કાર્ય એ ઉત્પન્ન થયેલુ છે, હવે જો કાર્યથી કારણની અનન્યતા સમજીએ તો કાર્યનું જે લક્ષણ ઉત્પન્ન થવાપણું તે કારણમાં આવી જાય, આમ કારણ ઉત્પન્ન થવાના લક્ષણવાળું અને તેથી તે ધ્રુવ, નિશ્ચલ, નિત્ય રહેતુ નથી! ક્યાં તો કારણ ને અજ માનો કે જાયમાન માનો. કારણનો અમુક અંશ 'અજ' અને અમુક અંશ 'જાયમાન' એમ કેવી રીતે કહેવાશે? સાંખ્યમતવાદીને હાસ્યાસ્પદ સ્થિતિમાં મૂકીને કટાક્ષમાં શંકરાચાર્ય કહે છે કે મરઘીનો એક ભાગ રાંધવામાં લેવાય અને બીજો ભાગ ઈંડા ઉત્પન્ન કરવા માટે રાખી મૂકાય, એમ ન બને.

જુઓ :—कारणादजात्कार्यस्य यद्यनन्यत्वमिष्टं त्वया ततः कार्यमजमिति प्राप्तम् । इदं चान्यद्विप्रतिषिद्धं कार्यमजं चेति तव । किं चान्यत्कार्यकारणयोरनन्यत्वे जायमानाद्धि वै कार्यात्कारणमनन्यन्नित्यं ध्रुवं च ते कथं भवेत् । नहि कुक्कुट्या एकदेशः पच्यत एकदेशः प्रसवाय कल्प्यते ।

પ્રો. ભટ્ટાચાર્યને આ કારિકામાં 'यद्यनंन्यत्वम्' ને બદલે 'यदनन्यत्वम्' હોવું જોઈએ એમ માને છે. પ્રો. કરમારકર એ અંગે કહે છે–The proposed amendation यदनन्यत्वम् for यद्यनन्यत्वम् makes the construction simpler and for that very reason, is not likely to be genuine.

મારી દૃષ્ટિએ, પરંપરાપ્રાપ્ત પાઠ સમગ્ર વિચારણાને અનુકૂળ અર્થ આપે છે એટલે, એમાં સુધારાની કોઇ આવશ્યકતા નથી

अजाद्वै जायते यस्य दृष्टान्तस्तस्य नास्ति वै ।
जाताच्च जायमानस्य न व्यवस्था प्रसज्यते ॥ १३ ॥

અનુવાદ:—જેના મતે અજમાંથી ઉત્પત્તિ થાય છે, તેની પાસે ખરેખર તેનું (કોઇ) દૃષ્ટાન્ત નથી; અને ઉત્પન્ન થયેલ (તત્ત્વ)માંથી જ (કાર્યની) ઉત્પત્તિ માનવામાં આવે તો અનવસ્થા થઇ જાય. (૧૩)

વિવરણ —અજન્મ પદાર્થમાંથી ઉત્પત્તિ થાય છે, એ સમજાવવા માટેનુ કોઇ પણ દૃષ્ટાન્ત શોધવા જઈએ તો તે મળતું નથી કારણ આપણા દૃષ્ટાન્તો લૌકિક, વ્યાવહારિક જ હોય અને જગતમાં, વ્યવહારમાં કોઇ અજન્મ પદાર્થ હોઇ શકે નહીં. આમ દૃષ્ટાન્તના અભાવે અજન્મ પદાર્થમાંથી કશાની ઉત્પત્તિ સિદ્ધ થઇ શકતી નથી. આથી જે તત્ત્વ અજ હોય તેમાંથી કશું ઉત્પન્ન ન થઈ શકે.

વળી, જો જાત-ઉત્પન્ન થયેલ-પદાર્થમાંથી કાર્ય ઉત્પન્ન થયુ છે એમ કહેવામાં આવે તો, જે જાત-પદાર્થમાંથી કાર્ય ઉત્પન્ન થયું છે, તે જાત-પદાર્થ કોઇ અન્ય પદાર્થ (જે જાત જ હોવો જોઇએ)માંથી ઉત્પન્ન થયો હોવો જોઇએ; અને તે અન્ય પદાર્થનો ઉત્પન્ન કરનાર પણ કોઇ જાત-પદાર્થ હોવો જોઇએ— આમ થતાં કોઈ અંતિમ બિંદુ ન આવતા અનવસ્થા થઇ જાય આથી કોઇ પદાર્થને કાર્યને ઉત્પન્ન કરનાર મૂલકારણ તરીકે કલ્પી શકાય જ નહીં, કારણ કે તે કલ્પિત મૂલ કારણ પણ અન્ય કોઇ જાત-પદાર્થનુ કાર્ય બની જશે। આમ મૂલ કારણ અજ સ્વીકારો તો દૃષ્ટાન્તાભાવે તે સિદ્ધ કહી શકાય એમ નથી, જાત સ્વીકારો તો ઉપર જણાવ્યા પ્રમાણે અનવસ્થા પ્રસંગ આવી પડે એટલે તે પણ શક્ય નથી. આથી ફલિત થાય છે કે કારણ-કાર્યવાદ જ આધારહીન છે;

प्रो. भट्टाचार्य प्रमाणे 'न व्यवस्था प्रसज्यते' ने बदले न-व्यवस्था प्रसज्यते' लेवुं जोईए, जेथी 'न-व्यवस्था=अव्यवस्था=अनवस्था' अर्थ थाय. आथी कारिकाना अर्थमां कोई फेर पडतो नथी

हेतोरादिः फलं येषामादिर्हेतुः फलस्य च ।
हेतोः फलस्य चानादिः कथं तैरुपवर्ण्यते ॥ १४ ॥

अनुवाद :—जेमना मते हेतु (कारण)नुं आदि फळ (परिणाम, कार्य) छे, अने फळनुं आदि हेतु छे, तेमना द्वारा हेतु अने फळ (उभय)नुं अनादित्व केवी रीते समजावाशे ? (१४)

विवरण : उपर सांख्योना मतनुं खंडन करी स्पष्ट कर्युं के अज, अनादि तत्त्व कह्युं उत्पन्न न करी शके, उत्पन्न करे तो ते अज न रहे. हवे उत्पत्तिनुं समर्थन करवा माटे अन्य प्रतिपक्षी बीजी रीते पण दलील करी शके. धर्माधर्म वगेरे हेतु कारण वडे देहादिसंघातरूप फळ–कार्य–उत्पन्न थाय अने देहादिवडे धर्माधर्मादि उत्पन्न थाय. संसार अनादि छे, एटले धर्माधर्म अने देहादिसंघात वच्चे हेतुफलभाव, अन्योन्याश्रित रहे. गौडपाद कहे छे के कारण अने कार्य बन्ने 'अनादि' केवी रीते होई शके ? कारण–कार्य वच्चे एक पूर्व अने बीजुं अपर एवो संबंध होय ज छे. बन्नेने अनादि कहेतां, बन्नेमां एक पूर्व अने बीजुं अपर एवुं रहेतुं नथी एटले के बन्ने वच्चे हेतुफलभाव शक्य नथी.

आजनो जन्म पूर्वजन्मना कर्मनुं फळ छे, ए पूर्वजन्म तेनी पूर्वना जन्मनुं कर्मफळ छे एम अनादिकाळथी चाल्या करे छे एवो पूर्वमीमांसकोनो मत छे तेनो अहीं उल्लेख छे गौडपाद पूछे छे–हेतुफलभाव अने अनादित्व एकी साथे केवी रीते रही शके ? जे अनादि होय तेने कारण ज केवी रीते होय ? कारण होय एनो अर्थ ज ए के एनुं कोई 'आदि' छे. शंकराचार्य कहे छे के आत्मा नित्य, कूटस्थ छे एटले तेनो कोई हेतु होय, ते कशानुं फळ होय ए संभवित नथी. एक ज तत्त्वमां अनादित्व अने हेतुफलभाव ए वदतोव्याघात छे.

शंकराचार्य 'आदि' नो अर्थ कारण करे छे. प्रो. भट्टाचार्य 'आदि' ने माटे 'Antecedent' शब्द वापरे छे. प्रो. भट्टाचार्य कहे छे के अनादि एटले 'absence of beginning' (आदेरभावः), आदिनो अर्थ कारण

લો કે 'antecedent' લો, તાત્પર્ય એક જ છે. બીજમાંથી અંકુર અને અંકુરમાંથી બીજ એમ અનાદિકાળથી ચાલે છે એમ કહેવાથી કારણ-કાર્યનો સિદ્ધાન્ત સ્પષ્ટ થતો નથી, ઊલટો એ સિદ્ધાન્તનો દોષ છતો થાય છે. બીજ અને અંકુર બન્નેને અનાદિ માનીએ તો કારણ-કાર્ય સંબંધનો પાયો જ નથી રહેતો, કારણ બીજ અને અંકુર બન્ને આદિ વિનાના છે, અને એટલે કોઇને કારણની જરૂર રહેતી નથી.

हेतोरादिः फलं येषामादिर्हेतुः फलस्य च ।
तथा जन्म भवेत्तेषां पुत्राज्जन्म पितुर्यथा ॥ १५ ॥

અનુવાદ :—જેમના મતે હેતુનું આદિ ફળ છે અને ફળનું આદિ હેતુ છે, તેમની (માનેલી) ઉત્પત્તિ તો પુત્રથી પિતાના જન્મ થવા જેવી થાય (૧૫)

વિવરણ :- કારણમાંથી કાર્ય થાય અને કાર્યમાંથી કારણ થાય એવું અનાદિકાળથી ચાલ્યા કરે એવી દલીલ કરવામાં કાર્ય કે કારણ કોઈનું 'આદિત્વ' નક્કી કરવામાં આવતું નથી. કારણ-કાર્યમાં પૂર્વાપરત્વ નક્કી હોવુ જ જોઇએ. ગૌડપાદ અહીં એવી દલીલ કરે છે કે કારણમાંથી કાર્ય થાય અને તે કાર્ય જ પેલા કારણનું જનક બને એમ કહેવું એટલે પિતાથી પુત્ર જન્મે, અને પુત્રથી પિતા જન્મે એમ કહેવા જેવું થયું.

પ્રો. ભટ્ટાચાર્ય નાગાર્જુનના '*विग्रहव्यावतर्नी*'માંથી આ શ્લોક ટાંકે છે જેમાં આ જ દલીલ છે. જુઓ :—

पित्रा यद्युत्पाद्यः पुत्रो यदि तेन चैव पुत्रेण ।
उत्पाद्यः स यदि पिता वद तत्रोत्पादयति कः कम् ॥ (वि. व्या ५०)

ગૌડપાદ નાગાર્જુનની દલીલોથી અજાણ ન જ હોય.

सम्भवे हेतुफलयोरेषितव्यः क्रमस्त्वया ।
युगपत्सम्भवे यस्मादसम्बन्धो विषाणवत् ॥१६॥

અનુવાદ :—હેતુ અને ફળની ઉત્પત્તિની બાબતમાં તમારે ક્રમ સ્વીકારવો જોઈએ, કારણ કે એકી સાથે ઉત્પત્તિ માનતાં (બે) શીંગડાંની જેમ (કાર્ય-કારણ)સંબંધ ન રહે. (૧૬)

વિવરણ —ઉપર જણાવ્યુ તેમ ફલનેા પૂર્વાપરભાવ નક્કી થઈ શકતેા નથી પરસ્પર જનક–જન્ય સબધ સ્વીકારતાં પુત્ર પિતાને જન્મ આપે એવી આપત્તિ આવે છે જે હેતુ–ફલવાદી છે તેમણે ચેાક્કસ ક્રમ તેા દર્શાવવેા જ જોઈએ. પણ ક્રમ સિદ્ધ કરી શકાતેા નથી જો એવી દલીલ કરવામાં આવે કે હેતુ અને ફળ બન્ને યુગપત્–એકીસાથે–ઉત્પન્ન થાય છે, તેા તે ગાયના એકી સાથે ઉત્પન્ન થતાં શીંગડાં જેવુ થયુ જે શીંગડા વચ્ચે કારણ–કાર્ય, જનક–જન્ય સબધ જ નથી યુગપત્ ઉત્પન્ન થતી વસ્તુએા પરસ્પરની જનક બની શકે જ નહીં

એકી સાથે જન્મેલા જોડિયા સહેાદરેાનેા કેાઈ અન્ય જનક હેાવેા જોઇએ ટૂકમાં, કારણ–કાર્યનેા પૂર્વાપર ક્રમ નિશ્ચિત કરવેા જ જોઈએ

फलादुत्पद्यमानः सन्न ते हेतु' प्रसिध्यति ।
अप्रसिद्धः कथं हेतुः फलमुत्पादयिष्यति ॥ १७ ॥

અનુવાદ —તમારા મત પ્રમાણે ફળમાંથી ઉત્પન્ન થનાર હેતુ (હેતુરૂપે) સિદ્ધ જ ન થઈ શકે; અને જે હેતુ સિદ્ધ થઈ શકે એમ જ નથી તે ફળ કેવી રીતે ઉત્પન્ન કરશે? (૧૭)

વિવરણ —આગલી કારિકામા જણાવ્યુ કે હેતુ અને ફલનેા પૂર્વાપર ક્રમ નક્કી કરવેા જોઇએ પરતુ તે થઈ શકે એમ નથી બન્ને સાથે ઉત્પન્ન થાય એવી દલીલ પણ કરી શકાય એમ નથી, કારણ કે સાથે ઉત્પન્ન થનાર વસ્તુએા વચ્ચે કારણ–કાર્ય સબધ ન હેાઈ શકે, જેમ કે એક ગાયનાં સાથે ઊગતા બે શીંગડાં હવે જો તમે એમ કહેા કે હેતુ ફળમાથી ઉત્પન્ન થાય છે તેા તેને હેતુ–કારણ–તરીકે કેવી રીતે સિદ્ધ કરી શકાય? જે 'ફળ' હજી ઉત્પન્ન થયુ નથી, તેમાંથી ઉત્પન્ન થયેલા હેતુને કેવી રીતે સિદ્ધ કરી શકાય? જે સસલાના શીંગડાની માફક અસત્ છે તે કશુ ઉત્પન્ન કરે એમ કેવી રીતે કહી શકાય? બે વસ્તુએા, જે ઉત્પત્તિ માટે પરસ્પર આધાર રાખતી હેાય અને વળી જે શશશૃગ જેવી અસત્ (non–existent) હેાય, તેને હેતુ–ફલ તરીકે કે બીજી કેાઇ રીતે પણ કેવી રીતે સમજાવી શકાય?

જ્યારે કેાઇ એમ કહે કે 'કારણ કાર્યમાંથી ઉત્પન્ન થાય છે' ત્યારે એનેા અર્થ એમ જ થાય કે કાર્ય, જે હજી ઉત્પન્ન થયુ નથી (કેમ કે તે કારણ પછી અસ્તિત્વ ધરાવતુ હેાય તેા જ કાર્ય કહેવાય) તેમાંથી કારણ ઉત્પન્ન થયુ!

આમ કાર્ય અસત્ જ ઠર્યું , અસત્ કાર્યમાથી કારણુ ઉત્પન્ન થયેલુ સિદ્ધ ન કરી શકાય એટલે કારણુ પણ અસત્ જ ઠર્યું . જો તે પોતે પણુ સિદ્ધ થઇ શકે નહીં અને કશુ ઉત્પન્ન પણુ કરી શકે નહીં તો પછી તેને 'કારણુ' જ શી રીતે કહેવાય ? આમ જેને હેતુ–ફલ કહો છો તે તો અસત્ સિદ્ધ થાય છે આથી તે બે વચ્ચે હેતુ અને ફલના સબધ પણુ કેવી રીતે દર્શાવી શકાય ? સબધ તો બે સત્ વસ્તુ વચ્ચે જ હોઈ શકે

આમ આ કારિકા સમજાવે છે કે કારણુ–કાર્યના સબધ અગેની માન્યતા તર્કયુક્ત નથી

જુઓ કારિકાભાષ્ય ।—अलब्धात्मकोऽप्रसिद्ध सञ्छशविषाणादिकल्पस्तव कथ फलमुत्पादयिष्यति ? न हीतरेतरापेक्षसिद्धयोः शशविषाणकल्पयोः कार्यकारणभावेन सम्बन्ध क्वचिद् दृष्टः, अन्यथा वेत्यभिप्रायः ।

यदि हेतोः फलात्सिद्धि फलसिद्धिश्च हेतुतः ।
कतरत्पूर्वनिष्पन्न यस्य सिद्धिरपेक्षया ॥ १८ ॥

અનુવાદ :—જો તમારા મતે ફલમાથી હેતુ સિદ્ધ થાય અને હેતુમાથી ફલ સિદ્ધ થાય તો તે બેમાથી પહેલુ કયુ ઉત્પન્ન થયુ છે કે જેની અપેક્ષાએ બીજાની સિદ્ધિ માની શકાય ? (૧૮)

વિવરણુ —આગળ કહ્યુ તેમ કાર્યનો સમ્બન્ધ અશક્ય જ છે છતા કોઈ કહે કે કારણુ અને કાર્ય પોતાના અસ્તિત્વને સિદ્ધ કરવા માટે પરસ્પર આધાર રાખે છે, તો તેણે જણાવવુ પડશે કે કારણુ અને કાર્ય એ બેમાથી કયુ પહેલુ છે જેના આધારે પછીથી આવનારને સિદ્ધ કરી શકાય ખરેખર જો હેતુ અને ફળને અન્યોન્યાશ્રિત માનવામા આવે તો એ બેમા પહેલુ કોણુ એમ કેવી રીતે કહી શકાય ! અને જો પહેલુ કોણુ તે નક્કી ન કરી શકાય તો એકનુ અસ્તિત્વ બીજાના અસ્તિત્વને કારણે છે એમ, કેવી રીતે પુરવાર કરી શકાય ? ગૌડપાદ અહીં એ જ તારવવા માગે છે કે હેતુ અને ફળના ગમે તે સબધ તમે ગોઠવો પણુ તમે તમારે પૂર્વાપર નિર્ણય કરવો પડશે અને જે ક્ષણે એકને પહેલુ અને તે પછી બીજુ એમ નક્કી કરો તે ક્ષણે આગળની બધી જ દલીલો સામે આવી કારણુ-કાર્યની કલ્પિત શૃખલાને તોડી નાખશે આથી હેતુ અને ફલ વચ્ચે પૂર્વાપર નિર્ણય કરવાની હેતુ ફલવાદીમાં શક્તિ જ નથી

अशक्तिरपरिज्ञानं क्रमकोपोऽथ वा पुनः ।
एवं हि सर्वथा बुद्धैरजातिः परिदीपिता ॥ १९ ॥

અનુવાદ —અશક્તિ, પૂર્ણજ્ઞાનનો અભાવ અને (હેતુ–ફલના પૂર્વાપર) ક્રમના વિપર્યાસને લીધે આ પ્રમાણે બુદ્ધિમાનોએ અજાતિનો સિદ્ધાન્ત જ પ્રકાશિત કર્યો છે

વિવરણ —આગળની કારિકાઓમાં ખાસ કરીને કારિકા ૧૪થી કારિકા ૧૮માં હેતુફલવાદીઓની સભવિત માન્યતાનો ઉલ્લેખ કરી તેમાં રહેલી અસગતિ અને તર્કદોષ બતાવ્યાં છે. હેતુનુ કારણ ફલ અને ફલનુ કારણ હેતુ એમ કહેવા જતા બન્ને અનાદિ ગણવા પડે, પરતુ બન્નેને અનાદિ ગણીએ તો તે બે વચ્ચે કારણ–કાર્યનો સબંધ કેવી રીતે હોઇ શકે ? આનો જવાબ પણ આપી શકાતો નથી (કા ૧૪). કારણમાથી કાર્ય થાય અને તે જ કાર્ય પેલા કારણનુ કારણ જનક–બને એમ અનાદિ કાળથી ચાલ્યા કરે એમ કહેવા જતાં પિતામાંથી પુત્ર જન્મે અને પુત્રથી પિતા જન્મે એવી બેહૂદી પરિસ્થિતિ થાય. આથી હેતુફલ સબધને આ રીતે પણ સમજાવી શકાય એમ નથી (કા. ૧૫).

હેતુ અને ફળનો પરસ્પર જનક–જન્ય સબંધ ન સમજાવી શકવાથી કોઇ એવો જવાબ આપી છૂટી જવા માગે કે હેતુ અને ફલ બન્ને સાથે જ ઉત્પન્ન થયા છે, તો તેની સામે એમ કહી શકાય કે જેમ ગાયના એકી સાથે ઉત્પન્ન થતાં બે શીંગડાં વચ્ચે કારણ–કાર્યનો સંબધ નથી તેમ તમે દર્શાવેલા હેતુ ફલ વચ્ચે કોઇ કારણ–કાર્યનો સંબધ હોઇ જ ન શકે (કા ૧૬)

ફળમાંથી હેતુ ઉત્પન્ન થાય એમ તો કહી શકાશે જ નહીં કારણ કે જે ફળ અનુત્પન્ન છે તેમ થી હેતુની ઉત્પત્તિ કેવી રીતે સિદ્ધ કરી શકાય ! અને જેને હેતુ તરીકે સિદ્ધ જ કરી શકાય એમ નથી, તે ફલ ઉત્પન્ન કરે છે એમ કેવી રીતે કહી શકાય ? (કા ૧૭)

હેતુ અને ફલ પોતાના અસ્તિત્વને સિદ્ધ કરવા માટે પરસ્પર આધાર રાખે છે એમ પણ કહી શકાય નહીં કારણ કે હેતુ અને ફલ બેમાંથી પહેલુ કયુ એ નક્કી કરવામાં આવે તો જ પહેલાને આધારે બીજું સિદ્ધ થઇ શકે બન્નેનું અસ્તિત્વ જ અન્યોન્યાશ્રયમત પ્રમાણે સિદ્ધ થઈ શકતુ નથી (કા. ૧૮) સક્ષેપમા કારણ–કાર્યવાદીઓએ સૌથી પ્રથમ પૂર્વાપર ક્રમ નક્કી કરવો જ પડશે અને

જેવો પૂર્વાપર ક્રમ નક્કી કર્યો એટલે એકને પ્રથમ કહ્યું કે તરત જ તેના હેતુ–કારણ–નો પ્રશ્ન ઉત્પન્ન થશે જેનો જવાબ આપવા હેતુફલવાદી શક્તિમાન્ નથી.

આમ ઉપરની ચર્ચાને ધ્યાનમાં રાખીએ તો આ કારિકામાં દર્શાવેલા મુદ્દા સમજાશે. આ કારિકામાં ગૌડપાદ બધી દલીલોના નિચોડરૂપે કહે છે કે તમે આગળ કરેલા હેતુ–ફલના મતની સામે આવતી દલીલોના સયુક્તિક પ્રત્યુત્તર આપવાની તમારામાં 'શક્તિ' નથી. વળી કારણ–કાર્યવાદની સામે આવતા પ્રશ્નોને લીધે તમારું અજ્ઞાન છતું થાય છે. પદાર્થની ઉત્પત્તિને તમે કોઈ રીતે સમજાવી શકતા નથી, કારણ પદાર્થના મૂળસ્વરૂપ કે અસ્તિત્વ વિશે તમને જ્ઞાન નથી.

આ જ્ઞાનનો અભાવ તે જ अपरिज्ञान એમ શંકરાચાર્ય સમજાવે છે. હેતુફલવાદને સમજાવવાની અશક્તિ એ અપરિજ્ઞાનને કારણે જ છે.

क्रमकोप :—હેતુ અને ફલનો પૂર્વાપર ક્રમનો કોઈ નિર્ણય થઈ શકતો નથી. હેતુ પહેલાં અને ફલ પછી, અથવા ફલ પહેલાં અને હેતુ પછી, કે હેતુ–ફલ સાથે; એમ કોઈ પણ રીતે સમજાવતા અસંગતિ કે અનવસ્થા દોષ ઉત્પન્ન થાય જ છે. આમ પૂર્વાપર ક્રમમાં જે દોષ આવે છે તે હેતુફલવાદીની અશક્તિ સૂચવે છે, અને આ અશક્તિનું કારણ અપરિજ્ઞાન જ છે. આમ अशक्ति, अपरिज्ञान અને क्रमकोप એ ત્રણે સંલગ્ન જ છે. આખરે ઉત્પત્તિને કોઈ પણ તર્કસંગત રીતે સમજાવી શકાય એમ નથી એટલે પંડિતોએ (बुद्धैः) 'અજાતિ'ની જ પ્રતિષ્ઠા કરી છે.

જુઓ શાં. ભાષ્ય :—अथैतन्न शक्यते वक्तुमिति मन्यसे सेयमशक्तिरपरिज्ञानं तत्त्वाविवेको मूढतेत्यर्थः। अथ वा योऽयं त्वयोक्तः क्रमो हेतोः फलस्य सिद्धिः फलाच्च हेतोः सिद्धिरितीतरेतरानन्तर्यलक्षणस्तस्य कोपो विपर्यासोऽन्यथाभावः स्यादित्यभिप्रायः। एवं हेतुफलयोः कार्यकारणभावानुपपत्तेरजातिः सर्वस्यानुत्पत्तिः परिदीपिता प्रकाशितान्योन्यपक्षदोषं ब्रुवद्भिर्वादिभिर्बुद्धैः पण्डितैरित्यर्थः।

ડૉ. ભટ્ટાચાર્યના મતે 'क्रमकोप'નું સૂચન કા. ૧૬ માં થયું છે, પરંતુ अशक्ति અને अपरिज्ञानના અર્થ માટે બૌદ્ધમત પાસે જવું પડશે. કા. ૩ માં નિર્દિષ્ટ सत्कार्यवाद અને असत्कार्यवादના પુરસ્કર્તાઓના સંદર્ભમાં अशक्तिनો ઉલ્લેખ થયો છે એમ તેઓ કહે છે અને સમજાવે છે કે શક્તિ એટલે કોઈ ચોક્કસ કારણની અમુક જ નિશ્ચિત કાર્ય ઉત્પન્ન કરવાની શક્તિ,

નહીં તો કોઇ પણ પદાર્થમાંથી અન્ય કોઇ પણ પદાર્થ ઉત્પન્ન થઇ શકે. આવી દલીલ સાંખ્યવાદી કરે છે. પરંતુ 'अशक्ति' દ્વારા એવી દલીલ કરવામાં આવી છે કે આવી કોઇ 'શક્તિ'નું 'કારણ'માં અસ્તિત્વ તાર્કિક રીતે સિદ્ધ કરી શકાય એમ નથી કારણ કે એ શક્તિ કોઇ ઉત્પન્ન થઈ ચૂકેલ (जात) પદાર્થમાં છે કે હજી ઉત્પન્ન ન થયેલા (अजात) પદાર્થમાં છે, એવું કહી શકાશે નહીં. ચંદ્રકીર્તિએ मध्यमकावतार (૬-૫૭)માં આ ચર્ચા કરી છે. પ્રો. ભટ્ટાચાર્ય કહે છે. :-I think this अशक्ति is referred to here by Gauḍapāda in his present Kārikā. ' '

પ્રો. ભટ્ટાચાર્ય अपरिज्ञान વિશે કહે છે કે કારિકા ૪–૨૧ના 'पूर्वापरापरिज्ञान'નો જ અર્થ અહીં છે. તેઓ નોંધે છે કે નાગાર્જુનની કૃતિ मूलमध्यमककारिका ના पूर्वापरकोटिपरीक्षा નામના ૧૧માં પ્રકરણમાં આ વિષયની જ ચર્ચા છે.

પ્રો. કરમારકર માને છે કે અહીં ગૌડપાદ असत्कार्यवादी વૈશેષિકોના સિદ્ધાન્તોનું ખંડન કરે છે. એ દૃષ્ટિએ તેઓ अशक्तिનો અર્થ સમજાવતા કહે છે કે 'કારણ'માં કોઇ નિશ્ચિત 'કાર્ય'ને ઉત્પન્ન કરવાની 'શક્તિ'ના અસ્તિત્વને સિદ્ધ કરી શકાય એમ નથી; કારણ એ પ્રશ્ન થાય છે કે (अ) શું આ 'शक्ति' 'कारण'થી ભિન્ન છે ? અથવા (ब) कार्याभावની જેમ આ शक्ति અભાવ–સ્વરૂપની છે ? બન્ને રીતે જોઇએ તો આ 'शक्ति' કારણને કાર્ય ઉત્પન્ન કરવામાં મદદ કરી શકશે નહીં; જો આ शक्ति અસ્તિત્વ ધરાવતી હોય, અભાવસ્વરૂપ ન હોય અને 'कारण'થી ભિન્ન ન હોય, તો તે પોતે જ 'कारण' છે।

'अपरिज्ञान' દ્વારા પ 'असत्कार्यवाद'નો વિરોધ આ રીતે વ્યક્ત થાય છે કે 'કાર્ય' અને 'કારણ'ના આંતર્-સંબંધનું કોઈ 'જ્ઞાન' નથી; બે તદ્દન ભિન્ન પદાર્થોનો ગાઢ સંબંધ સિદ્ધ કરી શકાય નહીં. 'કાર્ય' 'કારણ'મા કેવી રીતે રહ્યું છે તે જાણી શકાતું નથી. 'કારણ' જે અસ્તિત્વ ધરાવે છે તેનો જે અસ્તિત્વ ધરાવતું નથી પણ ભવિષ્યમાં અસ્તિત્વમાં આવવાનું છે એવા કાર્ય સાથે સંબંધ કેવી રીતે હોઇ શકે ? સંબંધ માત્ર બે અસ્તિત્વ ધરાવતાં તત્ત્વો વચ્ચે જ સંભવી શકે આમ અસત્કાર્યવાદીનો વિરોધ અહીં ગૌડપાદ કરે છે એમ પ્રો. કરમારકર સમજાવે છે.

बुद्धैः :—પ્રો. ભટ્ટાચાર્યે બૌદ્ધો–The Buddhists–એવો અર્થ કરે છે. શંકરાચાર્ય 'पंडितैः' અર્થ કરે છે. પ્રો. કરમારકર યોગ્ય જ કહે છે—Gauḍapāda probably refers to 'wise philosophers' in general.

बीजाङ्कुराख्यो दृष्टान्तः सदा साध्यसमो हि सः ।
न हि साध्यसमो हेतुः सिद्धौ साध्यस्य युज्यते ॥ २० ॥

અનુવાદ :—બીજાંકુર નામનું જે દૃષ્ટાન્ત છે તે તો સદા સાધ્ય સમાન જ છે. જે હેતુ સાધ્યની સમાન જ હોય છે તે સાધ્યને સિદ્ધ કરવા માટે ખરેખર યોજાતું નથી. (૨૦)

વિવરણ :—કારિકા ૧૫ માં પરસ્પર કાર્ય–કારણભાવના મતના ખંડનમાં ગૌડપાદે જણાવ્યું કે આ દલીલ તો પિતાથી પુત્ર જન્મે અને પુત્રથી પિતા જન્મે તેના જેવી હાસ્યાસ્પદ છે. અહીં કોઈ પ્રતિપક્ષી પોતાના અન્યોન્ય કાર્ય–કારણભાવને સમર્થન આપવા બીજાંકુરનો દૃષ્ટાન્ત તરીકે ઉપયોગ કરે એમ કલ્પી ગૌડપાદ સ્પષ્ટતા કરે છે કે બીજાંકુરનું દૃષ્ટાન્ત પોતે જ હજી સિદ્ધ કરવાનું બાકી એટલે કે સાધ્ય છે. બીજ અને અંકુર વચ્ચે કાર્ય–કારણભાવ કેવી રીતે છે તે હજી સિદ્ધ કરવાનું બાકી છે. કોઈ વસ્તુ સાધ્ય હોય, સિદ્ધ કરવાની બાકી હોય, તો તેને પુરવાર કરવા માટે જે દૃષ્ટાન્ત આપવામાં આવે તે સિદ્ધ થયેલું હોવું જોઈએ, સાધ્ય નહીં હોવું જોઈએ. તમે આપેલુ બીજાંકુર–દૃષ્ટાન્ત સાધ્યસમ છે એટલે સાધ્યને સિદ્ધ કરવા માટે યોજી ન શકાય, યોજાય તો તે તર્કદોષ છે.

વળી બીજાંકુર દૃષ્ટાન્ત કાર્ય–કારણને અનાદિ પુરવાર કરે છે એમ કહેવું પણ યોગ્ય નથી. આપણે કહીએ છીએ કે બીજમાંથી અંકુર અને અંકુરમાંથી બીજ એમ ઉત્પત્તિ ચાલ્યા કરે છે. પણ પહેલાં બીજમાંથી જે અંકુર થાય છે તેમાંથી જે બીજ થાય છે, તે તો બીજું ભિન્ન બીજ હોય છે અને તેમાંથી થતું અંકુર પણ ભિન્ન અંકુર હોય છે, કારણમાંથી કાર્ય અને તેમાંથી તે જ કારણ –પહેલું કારણ–એવું નથી કે જેથી કારણ–કાર્ય ને અનાદિ માની શકાય. ઊલટું શંકરાચાર્ય કહે છે તેમ એક અંકુરનું આદિ બીજ છે, તો તે બીજનું આદિ આગળનું અંકુર છે, અને તે અંકુરનુ આદિ વળી તેની પહેલાંનું બીજ છે, એમ બીજ અને અંકુર બન્નેને 'આદિ' છે, બન્ને આદિમાન છે એમ પુરવાર થાય અને તેનું 'આદિ' આપણે શોધતા જઈએ છીએ પણ એથી બીજ અને અંકુર દ્વારા કારણ અને કાર્યનું અન્–આદિત્વ સિદ્ધ થતું નથી. ઊલટું કાર્યનુ કારણ અને તેનું અન્ય કારણ એમ આદિ–આરંભ–શોધવા આપણે આગળ વધ્યા જ કરીએ. કાર્યનું એક કારણ હોય અને તે કારણનુ તે કાર્ય જ કારણ

હોય એમ બન્યા જ કરતું હોય તો કારણ-કાર્યભાવનું અનાદિત્વ કહેવાય. પરંતુ બીજાંકુર દૃષ્ટાન્તમાં તો તેમ પણ થતું નથી. પ્રત્યેક પછીનું બીજ આગળના બીજ કરતાં, તેમ જ પછીનું અંકુર આગળના અંકુર કરતાં ભિન્ન જ છે. એટલે આ દૃષ્ટાન્ત કોઈ રીતે યોગ્ય નથી. તાત્પર્ય કે હેતુ-ફલનું અનાદિત્વ બીજાંકુર દૃષ્ટાન્તથી પ્રતિપાદિત થતું નથી. પ્રમાણપટુ વ્યક્તિઓ સાધ્યને સિદ્ધ કરવા, સાધ્ય એટલે કે હજી અસિદ્ધ એવા દૃષ્ટાન્તનો પ્રયોગ કદી ન કરે. બીજી પંક્તિમાં 'હેતુ' શબ્દનો આ સંદર્ભમાં 'દૃષ્ટાન્ત' અર્થ કરવો જોઈએ એમ શંકરાચાર્ય સ્પષ્ટતા કરે છે.

જુઓ :—न च लोके साध्यसमो हेतुः साध्यसिद्धौ सिद्धिनिमित्त प्रयुज्यते प्रमाणकुशलैरित्यर्थः। हेतुरिति दृष्टान्तोऽत्राभिप्रेतः गमकत्वात्। प्रकृतो हि दृष्टान्तो न हेतुरिति। (कारिकाभाष्य)

पूर्वापरापरिज्ञानमजातेः परिदीपकम् ।
जायमानाद्धि वै धर्मात्कथं पूर्वं न गृह्यते ॥ २१ ॥

અનુવાદ :—(કારણ-કાર્યના) પૌર્વાપર્યનું અજ્ઞાન અજાતિનું જ પ્રકાશક છે, કારણ ખરેખર ઉત્પન્ન થયેલ પદાર્થનું પૂર્વ-કારણ-કેમ ન પકડાય ? (૨૧)

વિવરણ :—જે લોકો ઉત્પત્તિને માને છે તેઓ આપણે ઉપર જોયું તેમ, કારણ-કાર્યનો પૂર્વાપર ક્રમ નક્કી કરી શકતા નથી. આ પૂર્વાપર ક્રમનું અજ્ઞાન જ પુરવાર કરે છે કે ઉત્પત્તિ-જાતિ-છે જ નહીં. કારણ બહુ સ્પષ્ટ છે. કોઈ પદાર્થ-ધર્મ-ખરેખર જ ઉત્પન્ન થયેલો હોય તો તે પદાર્થની પૂર્વે શું હતું, જ્યાંથી તે ઉત્પન્ન થયો તે કેમ ન કહી શકાય ? 'અપર' હોય તો પૂર્વનું ગ્રહણ થઈ જ શકવું જોઈએ પરંતુ સાચી વાત તો એ છે કે 'અપર' જેવું, કાર્ય જેવું, ઉત્પત્તિ જેવું કશું જ નથી; એટલે પૂર્વ, કે કારણ કે ઉત્પત્તિ કરનાર પણ છે જ નહીં આમ કારણ-કાર્યના પૌર્વાપર્યનું અજ્ઞાન 'અજાતિ'નું પ્રસ્થાપન કરે છે.

स्वतो वा परतो वापि न किंचिद्वस्तु जायते ।
सदसत्सदसद्वापि न किंचिद् वस्तु जायते ॥ २२ ॥

અનુવાદ :—સ્વતઃ-પોતાનામાંથી-કે પરતઃ-બીજામાંથી-કોઈ વસ્તુ ઉત્પન્ન થતી નથી, કારણ સત્, અસત્, કે સદસત્, એવી કોઈ પણ વસ્તુ ઉત્પન્ન થતી નથી. (૨૨)

વિવરણ :—કોઈ વસ્તુ સ્વતઃ-પોતાનામાંથી-ઉત્પન્ન થતી નથી, જેમ ઘડો ઘડામાંથી ઉત્પન્ન થતો નથી. સત્કાર્યવાદી (સાંખ્ય) વસ્તુ સ્વતઃ ઉત્પન્ન થાય છે એમ માને છે તેને અહીં રદિયો આપ્યો છે. કોઈ વસ્તુ પરતઃ બીજામાંથી પણ ઉત્પન્ન થતી નથી, જેમ ઘટમાંથી પટની કે પટમાંથી ઘટની ઉત્પત્તિ થતી નથી. અસત્કાર્યવાદી (વૈશેષિક) વસ્તુ પરતઃ ઉત્પન્ન થાય છે એમ માને છે, તેમના મતનું અહીં ખંડન કર્યું છે. 'સ્વતઃ' અને 'પરતઃ' એમ બન્નેમાંથી વસ્તુ ઉત્પન્ન થઈ શકતી જ નથી.

વ્યવહારમાં આપણે કહીએ છીએ કે માટીમાંથી ઘડો ઉત્પન્ન થયો; પણ તાત્ત્વિક દૃષ્ટિએ જોઈશું તો 'ઉત્પન્ન થાય છે' એ શબ્દો અને ઉત્પન્ન થવાના ભાવનો વિષય 'ઘડો' એ બન્ને, કેવળ શબ્દો જ છે, તત્ત્વતઃ તો મૂળ માટીની માટી જ છે, ઘડાની ઉત્પત્તિ એ કેવળ શબ્દમાત્ર છે.

જુઓ :—ननु मृदो घटो जायते पितुश्च पुत्रः । सत्यम्, अस्ति जायते इति प्रत्ययः शब्दश्च मूढानाम् । तावेव शब्दप्रत्ययौ विवेकिभिः परीक्ष्येते किं सत्यमेव तावुत मृषेति । यावता परीक्ष्यमाणे शब्दप्रत्ययविषयं वस्तु घटपुत्रादिलक्षणं शब्दमात्रमेव तत् । "वाचारम्भणम्" (छा. उ. ६-१-४-इति श्रुतेः । (कारिकाभाष्य)

હવે જે વસ્તુ ઉત્પન્ન થાય છે એમ કહેવાય છે, તે વસ્તુનું સ્વરૂપ કેવું છે તે જોઈએ. તે 'સત્' છે, 'અસત્' છે કે 'સત્-અસત્' છે? પદાર્થ સત્ હોય તો તેની ઉત્પત્તિ કેવી રીતે થાય?

'ઘડો' જો સત્ હોય એટલે કે તે વિદ્યમાન જ હોય તો પછી તેની 'ઉત્પત્તિ થઈ' એવો વાક્યપ્રયોગ નિરર્થક છે. વસ્તુ સત્-વિદ્યમાન હોય તો તે 'માટી'ની જેમ સત્ હોવાને કારણે ઉત્પન્ન થતી નથી. 'ઘડો ઉત્પન્ન થયો' એ વાક્યમાંનો ઘડો આમ 'સત્' પદાર્થ નથી. જો તે 'અસત્' હોય, અવિદ્યમાન હોય તો તે શશશૃંગની જેમ ઉત્પન્ન થઈ શકે નહીં, કારણ એક જ વસ્તુ એકી સાથે સત્-વિદ્યમાન- અને અસત્-અવિદ્યમાન-હોઈ શકે જ નહીં! સત્, અસત્ કે સદસત્ એવા કોઈ પણ સ્વરૂપવાળા પદાર્થની ઉત્પત્તિ સમજાવી શકાશે નહીં. આથી 'ઉત્પત્તિ' જ નથી એમ ફલિત થાય છે.

हेतुर्न जायतेऽनादेः फलं चापि स्वभावतः ।
आदिर्न विद्यते यस्य तस्य ह्यादिर्न विद्यते ॥ २३ ॥

અનુવાદ :—અનાદિમાંથી સ્વભાવથી જ હેતુ અને ફલનો પણ જન્મ ન થાય, કેમ કે જે વસ્તુનો આદિ–આરંભ–ન હોય તેનો આદિ–જન્મ–પણ ન જ હોય. (૨૩)

વિવરણ :—હેતુ અને ફળ બન્નેને જો કોઇ અનાદિ સ્વીકારે, બન્નેને અનાદિ કારણો માને, તો તે અનાદિમાંથી ફળ કે હેતુની ઉત્પત્તિ થશે જ નહીં; અને પરિણામે કાર્યકારણ ભાવનો સંબંધ જ રહેશે નહીં.

ધર્મ–અધર્મ અને દેહાદિસંઘાત બન્ને અનાદિ છે અને તેઓ અનાદિ સંસાર ઉત્પન્ન કરે છે એવી દલીલ કરીને જેઓ ઉત્પત્તિ–જાતિ–ને સ્વીકારે છે. તેમના કથનમાં જ વિરોધ છે કારણ અને કાર્ય બન્નેમાં સમાનતા હોવી જોઈએ, આથી અનાદિ કારણમાંથી અનાદિ કાર્ય ઉત્પન્ન થાય; પરંતુ 'અનાદિ કાર્ય', અને 'ઉત્પન્ન થયેલ કાર્ય', એ બન્ને વિરોધી છે, આથી કારણ અને કાર્ય બન્ને અનાદિ છે અને બન્ને એકબીજાને ઉત્પન્ન કરે એ દલીલ હાસ્યાસ્પદ બની જાય છે. બીજી પંક્તિમાં બે વાર 'आदि'નો ઉપયોગ થયો છે, 'आदि'નો અર્થ એકવાર 'આરંભ' અને બીજીવાર જન્મ કે કારણ લઈ શકાય, એ સમજી શકાય એમ છે. છતાં પ્રો. ભટ્ટાચાર્ય બીજી પંક્તિમાં બીજીવાર આવતા 'ह्यादिः' ને બદલે 'जातिः' એવો ફેરફાર સૂચવે છે. પહેલી પંક્તિમાં પણ પ્રો. ભટ્ટાચાર્ય 'अनादे' ને બદલે 'अनादि.' લેવું યોગ્ય માને છે

તાત્પર્ય કે જેઓ હેતુ–ફલને અનાદિ માને છે તેઓએ હેતુ–ફલની અનુત્પત્તિ જ સ્વીકારી લેવી પડે છે, કારણ કે જગતમાં જે વસ્તુનું આદિ–આરંભ–નથી તેનો જન્મ પણ હોતો નથી; એટલે કે જેને આરંભ નથી, તેને કારણ પણ નથી. એ નોંધવું જરૂરી છે કે આ કારિકાઓમાં आदिના આરંભ, જન્મ કે કારણ એવા અર્થો સંદર્ભ પ્રમાણે લેવાના છે.

प्रज्ञप्तेः सनिमित्तत्वमन्यथा द्वयनाशतः ।
संक्लेशस्योपलब्धेश्च परतन्त्रास्तिता मता ॥ २४ ॥

અનુવાદ :—પ્રજ્ઞપ્તિ (વિજ્ઞાન)ને સનિમિત્ત એટલે કે જ્ઞાનના વિષયયુક્ત માનવી જોઇએ, નહીં તો (જ્ઞાન અને જ્ઞાનના વિષયરૂપે અનુભવાતાં) દ્વૈતનો નાશ થશે; આથી અને ક્લેશ (વગેરે)ની અનુભૂતિને કારણે અન્ય મતવાદીઓના શાસ્ત્ર દ્વારા પ્રતિપાદિત (વિજ્ઞાન અને બાહ્ય વિષયના) દ્વૈતનું અસ્તિત્વ માનવામાં આવ્યું છે (૨૪)

વિવરણ :—આ કારિકામાં બાહ્યાર્થવાદી બૌદ્ધોના મતનો નિર્દેશ થયો છે. જે દ્વૈતવાદીઓ બાહ્યવિષયોના અસ્તિત્વમાં માને છે તેઓ પોતના મતના સમર્થનમાં કહે છે કે પ્રજ્ઞપ્તિ એટલે શબ્દ,રૂપ,સ્પર્શાદિનું જ્ઞાન–વિજ્ઞાન–(subjective knowledge) બાહ્ય પદાર્થ સાથેના સંપર્ક વિના ન થઈ શકે બાહ્ય પદાર્થોમાં ભિન્નતા છે એટલે એની સાથે સંપર્કમાં આવતા 'વિજ્ઞાન'ની અનુભૂતિમાં ભિન્નતા આવે છે. આમ જ્ઞાનનું કારણ-નિમિત્ત- બાહ્યવિષયો બને છે એટલે જ્ઞાન-પ્રજ્ઞપ્તિ-સનિમિત્ત એટલે બાહ્યવિષયયુક્ત કહેવાય છે. જો બાહ્ય પદાર્થનો સ્વીકાર ન કરીએ તો પ્રજ્ઞપ્તિ-શબ્દાદિ જ્ઞાન-પણ ન થાય. આમ જ્ઞાન અને જ્ઞાનના વિષય એમ બન્નેનો ગ્રાહ્યગ્રાહકભાવનો, નાશ–અભાવ– જ સ્વીકારવો પડે આથી શબ્દાદિપ્રતીતિરૂપ પ્રજ્ઞપ્તિ નિર્વિષયા ન જ હોઈ શકે લાલ, ભૂરા, પીળા એવા ભિન્ન ભિન્ન રંગવાળા પદાર્થો વિના ભિન્ન ભિન્ન રંગની અનુભૂતિ કેવી રીતે થાય? અનુભૂતિનું વૈવિધ્ય અને વૈચિત્ર્ય બાહ્ય વિષયોના વૈવિધ્ય અને વૈચિત્ર્ય પર જ અવલંબે છે અગ્નિસ્પર્શ વિગેરેથી થતા દુઃખની અનુભૂતિ પણ અગ્નિના અસ્તિત્વને સિદ્ધ કરે છે 'વિજ્ઞાન' ઉપરાંત દાહની વેદનાના નિમિત્તરૂપ અગ્નિનું અસ્તિત્વ જ ન હોત, તો દાહજનિત દુઃખ પણ ન જ હોત પરંતુ દુઃખોપલબ્ધિ થાય છે જ, માટે બાહ્ય વિષયનું અસ્તિત્વ છે જ. દુઃખાનુભૂતિનું કારણ બાહ્ય અગ્નિ સાથેનો સ્પર્શ છે. આમ સુખદુઃખાદિવિજ્ઞાન અને બાહ્ય વિષયો વચ્ચે કાર્ય–કારણ સંબંધ છે એમ બાહ્યાર્થવાદીને મતે ફલિત થાય છે.

આગળની કારિકાઓમાં કાર્ય–કારણભાવનું સમર્થન કરતા સાંખ્ય-વૈશેષિકોના મતનું નિરસન કર્યું ગૌડપાદ હવે કાર્ય–કારણભાવને સ્વીકારતા બૌદ્ધ મતનુ નિરસન કરતાં પહેલા આ કારિકામાં પૂર્વપક્ષીનો મત ને રજૂ કરે છે.

સંક્લેશ :—દુઃખ (*સંક્લેશન દુઃખમિત્યર્થ*:-કારિકાભાષ્ય) બૌદ્ધ-મતાનુસાર સ્કન્ધ, આયતન અને ધાતુમાંથી સંક્લેશ ઉત્પન્ન થાય છે સ્કન્ધ-*રૂપ, વેદના, સંજ્ઞા, સંસ્કાર અને વિજ્ઞાન એમ પાંચ છે. આયતન–પાંચ* કર્મેન્દ્રિય અને મન મળીને ૭ અને તેના ૭ વિષયો એમ બાર છે.

ધાતુ :—પાંચ જ્ઞાનેન્દ્રિય અને મન મળીને ૭, ૭ વિષયો, અને ૭ પ્રકારની ચેતના એમ અઢાર છે.

પરતન્ત્ર-બીજાઓનું શાસ્ત્ર, પ્રો. ભટ્ટાચાર્ય 'પરતન્ત્રાસ્તિતા મતા'નો અર્થ જુદો કરે છે. તેઓ કહે છે કે પ્રજ્ઞપ્તિ અને સક્લેશોપલબ્ધિ બન્નેનું અસ્તિત્વ (અસ્તિતા) બાહ્ય વિષયો પર અવલમ્બિત (પરતન્ત્ર) છે.

> प्रज्ञप्तेः सनिमित्तत्वमिष्यते युक्तिदर्शनात् ।
> निमित्तस्यानिमित्तत्वमिष्यते भूतदर्शनात् ॥ २५ ॥

અનુવાદ :—તર્કદૃષ્ટિએ જોવામાં આવે તો પ્રજ્ઞપ્તિને નિમિત્ત (જ્ઞાનના વિષયરૂપ કારણ) હોવું જોઈએ, પરંતુ પદાર્થના સાચા સ્વરૂપને સમજાવતી તત્ત્વદૃષ્ટિએ જોઈએ તો (તમારી દૃષ્ટિનું) નિમિત્ત સાચી રીતે અનિમિત્ત જ જણાય છે. (૨૫)

વિવરણ :—અહીં બાહ્યાર્થવાદીની પ્રજ્ઞપ્તિના કારણરૂપ બાહ્ય વિષયના અસ્તિત્વની માન્યતાનું ખંડન કરવામાં આવે છે. આગલી કારિકામાં યુક્તિ-તર્ક-થી પ્રજ્ઞપ્તિના નિમિત્ત-કારણ-નું અસ્તિત્વ સિદ્ધ કર્યું, પરંતુ ગૌડપાદ અહીં યુક્તિદર્શનની સામે ભૂતદર્શનનું-પદાર્થના સાચા તાત્ત્વિક સ્વરૂપને સમજાવતી પારમાર્થિક દૃષ્ટિનું-મહત્ત્વ દર્શાવી એ દૃષ્ટિએ કહે છે કે બાહ્યપદાર્થો કે જેને તમે પ્રજ્ઞપ્તિનું નિમિત્ત કારણ કહો છો તે પદાર્થનું પોતાનું જ કોઈ તાત્ત્વિક અસ્તિત્વ નથી, આથી તે નિમિત્ત જ અનિમિત્ત બને છે જેને તમે વિષય કહો છો તે વિષય જ, ભૂતદૃષ્ટિએ નથી. તમે કહો છો કે ઘડાને જોઈને ઘડાના જ્ઞાનવાળા થવાય છે, પરંતુ તેની પ્રજ્ઞપ્તિના આશ્રયરૂપ ઘડાના વાસ્તવિક વિષય તરીકેના સ્વરૂપને જ અમે ભૂતદૃષ્ટિએ, પારમાર્થિક દૃષ્ટિએ, સ્વીકારતા નથી. જે રીતે ઘોડાથી પાડો ભિન્ન છે એ અનુભવાય છે, તેવી રીતે માટીના યથાર્થ સ્વરૂપનું જ્ઞાન થયા પછી ઘડો માટીથી ભિન્ન છે એવું અનુભવાતું નથી. માટીથી ઘડાને પૃથક્ સિદ્ધ કરી શકાતો નથી તે જ પ્રમાણે તન્તુથી ભિન્ન પટ પણ સિદ્ધ થતો નથી, ઘટ, પટ પદાર્થો શબ્દ રૂપે જ ભિન્ન છે, તત્ત્વતઃ તે અનુક્રમે માટી જ, તન્તુ જ છે તે જ પ્રમાણે આગળ વધતાં સર્વ પદાર્થો, વિષયો, જેને તમે પ્રજ્ઞપ્તિના નિમિત્ત ગણો છો તે કેવળ નામરૂપ જ છે તે વિષયોનું વાસ્તવિક અસ્તિત્વ જ નથી, કેવળ એક ચિત્-તત્ત્વ જ પારમાર્થિક દૃષ્ટિએ અસ્તિત્વ ધરાવે છે.

શંકરાચાર્ય સમજાવે છે કે જે રીતે રજ્જુમાં આરોપિત સર્પ એ પ્રતીતિનું ખરેખર આલમ્બન નથી, એ સર્પનું કોઈ અસ્તિત્વ નથી, છતાં પ્રતીતિ-પ્રજ્ઞપ્તિ-થાય તેથી કાંઈ સર્પનું અસ્તિત્વ સિદ્ધ થતું નથી, ભ્રાન્તિ દૂર થતાં સર્પ-

પ્રતીતિ દૂર થઈ જાય છે તે જ પ્રમાણે ભ્રાન્તિદર્શનના અભાવમાં મુક્ત પુરુષોને આત્મ સિવાય અન્ય બાહ્ય પદાર્થોની ઉપલબ્ધિ થતી નથી. આમ યુક્તિદર્શનથી સમર્થિત નિમિત્ત–વિષય– ભૂતદર્શનથી અનિમિત્ત–અવિષય–સિદ્ધ થાય છે.

चित्तं न संस्पृशत्यर्थं नार्थाभासं तथैव च ।
अभूतो हि यतश्चार्थो नार्थाभासस्ततः पृथक् ॥ २६ ॥

અનુવાદ :—ચિત્ત કોઇ પદાર્થને સ્પર્શતું નથી, તે જ પ્રમાણે અર્થાભાસને પણ સ્પર્શતું નથી; કારણ પદાર્થનું અસ્તિત્વ જ નથી અને અર્થાભાસ તો ચિત્તથી ભિન્ન જ નથી. (૨૬)

વિવરણ :—ઉપર જણાવ્યું તેમ બાહ્ય પદાર્થનું કોઇ અસ્તિત્વ જ નથી તેથી પ્રજ્ઞપ્તિને કોઇ નિમિત્ત નથી. ચિત્ત બાહ્ય પદાર્થને સ્પર્શતું જ નથી કારણ બાહ્ય પદાર્થ જેવું કશું છે નહીં. અર્થાભાસને ય તે ગ્રહણ કરતું નથી; કારણ અર્થાભાસ કાંઈ ચિત્તથી જુદું નથી. ખરેખર તો અર્થનું જ અસ્તિત્વ નથી, તો અર્થાભાસનું ક્યાંથી હોય, અને તેથી તે ચિત્તના ગ્રહણનો વિષય બને જ શી રીતે? ખરેખર ચિત્તથી ભિન્ન અર્થ કે અર્થાભાસ છે જ નહીં.

જુઓ :—चित्तं न स्पृशत्यर्थं बाह्यालंबनविषयम्, नाप्यर्थाभासं चित्तत्वात्स्वप्नचित्तवत् । अभूतो हि जागरितेऽपि स्वप्नार्थवदेव बाह्यः शब्दाद्यर्थो यत उक्तहेतुत्वाच्च । नाप्यर्थाभासश्चित्तात्पृथक्चित्तमेव हि घटाद्यर्थवदवभासते यथा स्वप्ने । (कारिकाभाष्य)

निमित्तं न सदा चित्तं संस्पृशत्यध्वसु त्रिषु ।
अनिमित्तो विपर्यासः कथं तस्य भविष्यति ॥२७॥

અનુવાદ :—ત્રણે કાળમાં ચિત્ત ક્યારેય નિમિત્તને સ્પર્શતું નથી; તો પછી ચિત્તને નિમિત્ત વિના વિપર્યાસ કેવી રીતે થાય? (૨૭)

વિવરણ :—નિમિત્ત એટલે કારણ અર્થાત બાહ્ય વિષય. त्रिषु अध्वसु– અધ્વ એટલે માર્ગ. અહીં ચિત્તના ત્રણ માર્ગ તે ભૂત, વર્તમાન અને ભવિષ્ય. આગળ જણાવ્યું તેમ ઘટ જેવા કોઇ પણ બાહ્ય વિષયનું અસ્તિત્વ જ નથી ઘટ જેવો બાહ્ય વિષય હોય તો તેની સાથે બુદ્ધિ સંપર્કમાં આવતાં તે ઘટાકાર બને અને ઘટપ્રજ્ઞપ્તિ–ઘટનું જ્ઞાન–થાય. પરંતુ ત્રણે કાળમાં પ્રજ્ઞપ્તિના કારણ–

રૂપ બાહ્યવિષયનું અસ્તિત્વ જ નથી. એટલે ચિત્તને ઘટાભાસરૂપી વિપર્યાસ-વિપરીત જ્ઞાન-થવાનો પ્રશ્ન જ ઉદ્ભવી ન શકે. નિમિત્ત એટલે વિષયરૂપી કારણ જ ક્યારે ય ન હોય તો તેના સંપૂર્ણ અભાવમાં અર્થાભાસની અનુભૂતિરૂપ વિપરીત જ્ઞાન ચિત્તને થાય જ કેવી રીતે?

પ્રો. કરમારકર સમજાવે છે :—चित्त never gets into contact with any external object. The objector points out that if चित्त can have घटाद्याभासता in the absence of घट etc. there is the chance of चित्त presenting a wrong picture of घट etc. The answer is that if घट were to exist, we would be in a position to say if the presentation by चित्त conforms to the घट or not. But with घट not in existence, घटविपर्यास is out of question.

तस्मान्न जायते चित्तं चित्तदृश्यं न जायते ।
तस्य पश्यन्ति ये जातिं खे वै पश्यन्ति ते पदम् ॥ २८ ॥

અનુવાદ :—આથી નથી ચિત્તની ઉત્પત્તિ કે નથી ચિત્તદૃશ્યની. જે લોકો એની ઉત્પત્તિ જુએ છે, તેઓ આકાશમાં (પક્ષીનાં) પગલાં જુએ છે. (૨૮)

વિવરણ :—શંકરાચાર્ય કહે છે તે પ્રમાણે પચ્ચીસમી કારિકાથી સત્તાવીસમી કારિકા સુધી વિજ્ઞાનવાદી બૌદ્ધો (The subjective idealists)ની બાહ્યાર્થ-વાદીઓ(બાહ્યપદાર્થના વાસ્તવિક અસ્તિત્વને માનનારા)ની સામેની દલીલો દર્શાવી, બાહ્યાર્થવાદીના મતનો પ્રતિષેધ કર્યો છે. બાહ્ય પદાર્થના અસ્તિત્વને ગૌડપાદ સ્વીકારતા નથી એ દષ્ટિએ તેઓ વિજ્ઞાનવાદીના મતનુ સમર્થન કરે છે. પરંતુ અહીં, આ કારિકામાં વિજ્ઞાનવાદીના મતનું ખંડન કરવામાં આવે છે. આગળ આપણે જોયું કે ગૌડપાદે વૈશેષિકની દલીલથી સાંખ્યનું અને સાંખ્યની દલીલથી વૈશેષિકનું ખંડન કર્યું અને અંતે તે બન્નેના મતનું નિરસન કર્યું; તેમ અહીં વિજ્ઞાનવાદીની દલીલ વડે બાહ્યાર્થવાદીનું ખંડન કરી, હવે આ કારિકામાં તે વિજ્ઞાનવાદનું ખંડન કરે છે. શંકરાચાર્ય ભાષ્યમાં કહે છે તેમ વિજ્ઞાનવાદી ચિત્તની ઉત્પત્તિ તથા તેનાં ક્ષણિકત્વ, દુઃખિત્વ, શૂન્યત્વ અને અનાત્મત્વ વગેરેમાં માને છે, આવા ચિત્તના સ્વરૂપને જોવાવાળા આકાશમાં પક્ષીના પગલા

જોવા જેવું કાર્ય કરે છે! વિજ્ઞાનવાદીના મતે જેમ બાહ્ય પદાર્થ તરીકે ઘટની ઉત્પત્તિ નથી છતાં તેની પ્રતીતિ ચિત્તને થાય છે, તે જ પ્રમાણે ચિત્તની ઉત્પત્તિ ન હોવા છતાં ચિત્તની પ્રતીતિ થાય તે સંભવિત છે. આથી ખરેખર તો જે રીતે ચિત્તદૃશ્યનો જન્મ નથી તે જ પ્રમાણે ચિત્તનો પણ જન્મ નથી.

જુઓ :—यस्मादसत्येव घटादौ घटाद्याभासता चित्तस्य विज्ञानवादिनाभ्युपगता तदनुमोदितम् अस्माभिरपि भूतदर्शनात्, तस्मात्तस्यापि चित्तस्य जायमानावभासनासत्येव जन्मनि युक्ता भवितुमित्यतो न जायते चित्तम्, यथा चित्तदृश्यं न जायते । (कारिकाभाष्य)

अजातं जायते यस्मात् अजातिः प्रकृतिस्ततः ।
प्रकृतेरन्यथाभावो न कथंचिद्भविष्यति ॥ २९ ॥

અનુવાદ :—અજન્મનો જ જન્મ થાય, આથી અજાતિ જ પ્રકૃતિ -સ્વભાવ-છે. પ્રકૃતિની વિપરીતતા કોઈ પણ રીતે ન થઈ શકે. (૨૯)

વિવરણ :—અજન્મ ચિત્ત જે ખરેખર અજાતધર્મ જ છે, તેને જ વાદીઓ જન્મ પામેલું માને છે. હવે જેને તમે જન્મ પામેલું કહો છો તે પહેલાં અજન્મ જ હતું, અને તે જ, એની સાચી પ્રકૃતિ કહેવાય. વળી જે પ્રકૃતિ હોય તેમાં પ્રકૃતિ વિરુદ્ધ કશું થઈ શકે જ નહીં, નહીં તો તે પ્રકૃતિ કહેવાય જ નહીં. માટે જેને જન્મ પામેલું કહો છો, તે અજન્મ જ હતું, અને અજન્મ જ છે, માત્ર અજ્ઞાનને કારણે જ એને તમે 'જાત'-જન્મ પામેલું-માનો છો. ત્રણે કાળમાં જે અપરિવર્તનશીલ હોય તે જ પ્રકૃતિ; અને 'અજાતિ' એ ચિત્તની પ્રકૃતિ છે, માટે ચિત્તના જન્મની કલ્પના જ અતાર્કિક છે.

પ્રો ભટ્ટાચાર્ય આ રીતે સમજૂતી આપે છે-If a man is born it must be said that before his birth he was unborn, and this state of being unborn before the birth is his essence. Now, if it is accepted, and it must be accepted, as his essence, there connot be his brith which is a change, for essence can in no way change, as essence and change are two contradictory terms. Similarly before a 'citta' is produced it must be considered as unproduced and that being its essence which can never change it cannot be produced at all. This law holds good wherever there is the question of 'jati'.

પ્રો. કરમાકર વિજ્ઞાનવાદીની દલીલને લક્ષમાં રાખી આ કારિકા આમ સમજાવે છે–The विज्ञानवादिन् argues that चित or विज्ञान is also अज according to him (for the चित्तसंतति is continuous even if चित्त is क्षणिक) and why should not an अज thing give rise to विकारs etc.? The answer is, when you say a thing is born you imply that 'the thing was unborn' before, that is, अजत्व was its प्रकृति. If so; the अजात thing would never get rid of its प्रकृति viz. अजातत्व. Hence अजातस्य जाति is impossible.

અહીં એ સ્પષ્ટ કરવામાં આવે છે કે ચિત્તને જો 'અજાત' માનીએ તો, તો તે અજાત ચિત્ત કશાનું કારણ ન બની શકે. ચિત્ત અજાત છે, એટલે કે 'અજાતિ' ચિત્તની પ્રકૃતિ છે. અજાત ચિત કારણ બને, એટલે કે તે જન્મે તો એની પ્રકૃતિનો અન્યથા–ભાવ થયેલો જ કહેવાય, જે કદી શક્ય નથી.

अनादेरन्तवत्त्वं च संसारस्य न सेत्स्यति ।
अनन्तता चादिमतो मोक्षस्य न भविष्यति ॥ ३० ॥

અનુવાદ :—અનાદિ સંસારનો અંત કદી સિદ્ધ થઇ શકશે નહીં, 'આદિ'વાળા મોક્ષની અનંતતા પણ હોઇ શકે નહીં. (૩૦)

વિવરણ :—સંસાર અનાદિ છે અને જીવે સંસારના બંધનમાંથી મુક્ત થઇને મોક્ષ મેળવવવાનો છે એવી ઉત્પત્તિવાદીઓની માન્યતાનું અહીં ખંડન કરવામાં આવ્યું છે. સંસાર જો અનાદિ હોય; એટલે કે એને કોઇ કારણ જો ન હોય, તો એનો અંત કેવી રીતે સિદ્ધ થાય? અનાદિ તત્ત્વનો અંત થાય એ યુક્તિયુક્ત જ નથી.

વળી માનવામાં આવે છે કે સંસારનો અંત આવે એટલે મોક્ષપ્રાપ્તિ થઇ અથવા મોક્ષપ્રાપ્તિ થતાં સંસારનો અંત આવી જાય છે. પણ આવી માન્યતા પણ તર્કબદ્ધ નથી. ઉપર જણાવ્યું તેમ સંસારને અનાદિ માનો તો, એનો અંત આવે જ નહીં એટલે મોક્ષ અસંભવ બની જાય. વળી જ્ઞાન–ઉપાસના વડે મોક્ષની પ્રાપ્તિ થાય છે, એમ કહો એટલે કે મોક્ષને આદિ છે, મોક્ષને જાતિ–જન્મ–છે, જેને આદિ, જાતિ છે તે કદી અનંત હોઈ શકે નહીં. આથી મોક્ષ એ જ્ઞાન–ઉપાસના વડે ઉત્પન્ન થતી વસ્તુ છે એ માન્યતાનું પણ નિરસન

થઈ જાય છે. મોક્ષને જો આદિ હોય તો એનો અંત પણ હોય જ, કારણ જેને આદિ છે તેને અંત હોય જ એ સર્વસ્વીકૃત સિદ્ધાન્ત છે. તો પછી અંતયુક્ત એવા મોક્ષની પ્રાપ્તિનો શો અર્થ ? આમ જાતિવાદીઓની સંસાર અને મોક્ષ બંનેની માન્યતા તર્કબદ્ધ નથી.

आदावन्ते च यन्नास्ति वर्तमानेऽपि तत्तथा ।
वितथैः सदृशाः सन्तोऽवितथा इव लक्षिताः ॥ ३१ ॥

અનુવાદ :—આદિ અને અંતમાં જે નથી તે વર્તમાનમાં પણ તેવું જ (અસ્તિત્વ વિનાનું) જ છે. અસત્ય જેવા (પદાર્થો) હોવા છતાં તે સત્ય જેવા મનાય છે. (૩૧)

सप्रयोजनता तेषां स्वप्ने विप्रतिपद्यते ।
तस्मादाद्यन्तवत्त्वेन मिथ्यैव खलु ते स्मृताः ॥ ३२ ॥

અનુવાદ :—તેની-જાગ્રત્ અવસ્થાના પદાર્થોની-સપ્રયોજનતા સ્વપ્નની અંદર નકામી થઈ જાય છે (ખોટી ઠરે છે). તેથી આદિ અને અંતવાળા હોવાને કારણે ખરેખર તે (બન્ને અવસ્થાના પદાર્થો) મિથ્યા જ કહેવાય છે. (૩૨)

વિવરણ :—પ્રકરણ-૨ કારિકા ૬ અને ૭નું અહીં પુનરાવર્તન છે.

આગળની કારિકાઓમાં જણાવ્યું છે કે સંસારને અનાદિ માનો તો એને અંત નહીં હોય અને મોક્ષને જો આદિ હોય તો એનો અંત પણ હોય જ. તત્ત્વતઃ તો સંસાર અને મોક્ષ બન્નેનો અભાવ જ છે. સંસારના અસ્તિત્વનું ભાન આપણને થાય છે એટલે એનો 'અભાવ' આપણે સ્વીકારી શકતા નથી. પરંતુ એનું કારણ કેવળ આપણું અજ્ઞાન જ છે. તત્ત્વદૃષ્ટિએ વિચારીએ તો જેનું પહેલાં અસ્તિત્વ ન હતું અને અંતે પણ જેનું અસ્તિત્વ નથી એવા માત્ર વર્તમાનમાં જ દેખાતા સંસારના અસ્તિત્વને વાસ્તવિક કેવી રીતે ગણી શકાય ? ખરેખર તો સંસારના સર્વ પદાર્થ અસત્ જેવા હોવા છતાં સત્ જેવા ભાસે છે. વળી જો સંસારનું અસ્તિત્વ જ ભાસમાન, મિથ્યા હોય તો-જો સંસાર જ નથી તેમાંથી મુક્તિ મેળવવાનો-મોક્ષનો-પ્રશ્ન જ બેહૂદો લાગે છે.

સંસારના મિથ્યાત્વને સમજાવવા માટે વૈતથ્ય પ્રકરણમાં જે દલીલો કરવામાં આવી છે તેનું અહીં પુનરાવર્તન કરવામાં આવ્યું છે. સ્વપ્નના પદાર્થનું

જાગ્રતમાં અને જાગ્રતના પદાર્થોનું સ્વપ્નમાં કોઇ પ્રયોજન રહેતુ નથી; ટૂંકમાં જાગ્રતના પદાર્થો કે સ્વપ્નના પદાર્થો વાસ્તવમાં પદાર્થ નથી, ભાસમાન્, વિતથ જ છે, તેવુ જ સમગ્ર સસારનુ છે.

सर्वे धर्मा मृषा स्वप्ने कायस्यान्तर्निदर्शनात् ।
संवृतेऽस्मिन् प्रदेशे वै भूतानां दर्शनं कुतः ॥३३॥

અનુવાદ:—શરીરની અંદર દેખાવાને કારણે સ્વપ્નના બધા પદાર્થો મિથ્યા છે, ખરેખર આ સંકુચિત સ્થાનમાં પદાર્થોનુ દર્શન કેવી રીતે થાય? (૩૩)

વિવરણ —બ્રહ્મ કે વિજ્ઞાન એ જ એક માત્ર સત્ય છે; જે પ્રપચ દેખાય છે, પછી તે જાગ્રતમાં દેખાતો હોય કે સ્વપ્નમાં, તે મિથ્યા છે એ દર્શાવવ માટે કારિકા ૩૩ થી ૩૭ માં પ્રયત્ન થયો છે ખરેખર તો પ્રકરણ બીજામાં આ ચર્ચા થઇ ગઈ છે સ્વપ્નસ્થ મનુષ્ય સ્વપ્નમા મોટાં મોટાં નગરો કે પ્રાણીઓ જુએ છે તે બધુ પોતાના શરીરની અદર જ જુએ છે, કારણ ચિત્ત શરીરમાં જ છે ઉપર જણાવ્યા તેવા વિશાળ પદાર્થો નાનકડા શરીરમાં હોઈ શકે જ નહીં, એટલે જે કાંઇ સ્વપ્નદશ્ય છે તે મિથ્યા છે. સરખાવો પ્રકરણ–૨ કારિકા ૪.

શ્રી નિખિલાનન્દ આ કારિકા અગે વિસ્તૃત નોંધ આપે છે :—

The purpose of the Karika is to show that Brahman, birthless and non-dual, is alone existent, for, the waking experiences, on account of their having a beginning and an end, are unreal like the dream ones Therefore what is seen is Brahman alone The dream objects are seen within the body, hence they are unreal as things like a mountain etc cannot exist within the body. Similarly, all our waking experiences are supposed to be within the body (of the Virāt). Hence they are also illusory from the standpoint of Reality The Virāt itself is in the self (Atman) which cannot, in reality contain multiplicity Therefore waking experiences are illusory. The

dream experiences are considered illusory as time and space corresponding to such experiences do not conform *to the time and space of* the dreamer. In like manner waking experiences are also illusory as they, really speaking, cannot exist in the self (Ātman) which is one, non-dual and homogeneous and which cannot contain any space for the existence of alien objects.

न युक्तं दर्शनं गत्वा कालस्यानियमाद्गतौ ।
प्रतिबुद्धश्च वै सर्वस्तस्मिन्देशे न विद्यते ॥ ३४ ॥

અનુવાદ :—(સ્વપ્નમાં) ગતિ કરવામાં કાળનો નિયમ ન સચવાતો હોવાથી (ખરેખર) ગતિ કરીને (તે સ્થળનું) દર્શન કર્યું હોવાનું તર્કયુક્ત નથી, વળી, (દરેક) જાગૃત થયેલો મનુષ્ય તે પ્રદેશમાં હોતો નથી. (૩૪)

વિવરણ :—સ્વપ્નાવસ્થાનો જેટલો સમય છે, તેટલા સમયમાં સ્વપ્નમાં જોયેલા પ્રદેશ તરફ ખરેખર ગતિ કરીને જોવાનું શક્ય નથી. આપણા અનુભવમાં અમુક અંતરે આવેલા પ્રદેશમાં પહોંચવા માટે અમુક સમય લાગે એવો નિયમ હોય છે, પરંતુ સ્વપ્નમાં એવો નિયમ સચવાતો નથી, એટલે કે સ્વપ્નસ્થ વ્યક્તિ ખરેખર જ ગતિ કરતી નથી અને ખરેખર જ જોતી નથી. વળી સ્વપ્નમાંથી અચાનક જાગે છે ત્યારે સ્વપ્નમાં જે સ્થાનમાં હોય છે તે સ્થાનમાં તે જાગ્રત અવસ્થામાં હોતી નથી, એટલે પણ સ્વપ્નદૃશ્ય મિથ્યા છે. સરખાવો: પ્રકરણ–૨, કારિકા–૨.

જુઓ :—जागरिते गत्यागमनकालो नियतो देशः प्रमाणतो यस्तस्यानियमान्नियमस्याभावात्स्वप्ने न देशान्तरगमनमित्यर्थः । (कारिकाभाष्य)

मित्राद्यैः सह संमन्त्र्य संबुद्धो न प्रपद्यते ।
गृहीतं चापि यत्किंचित्प्रतिबुद्धो न पश्यति ॥ ३५ ॥

અનુવાદ :—મિત્રો વગેરે સાથે (સ્વપ્નમાં) વાતચીત કર્યા પછી જાગીને તેને પામતો નથી, અને (સ્વપ્નમાં) જે કાંઇ ગ્રહણ કર્યું હોય તેને જાગીને જોતો નથી. (૩૫)

વિવરણ :—આગળ જણાવ્યું તેમ સ્વપ્નમાં દેખાતી ગતિ એ સાચી ગતિ નથી, તેમ અહીં જણાવે છે કે સ્વપ્નમા દેખાતી વ્યક્તિ, તેની સાથેની વાતચીત કે કોઈ પદાર્થની પ્રાપ્તિ આમાનુ કશુ ય જાગ્રત્માં હોતુ નથી, એટલે એ સત્ય નથી.

स्वप्ने चावस्तुकः कायः पृथगन्यस्य दर्शनात् ।
यथा कायस्तथा सर्वं चित्तदृश्यमवस्तुकम् ॥ ३६ ॥

અનુવાદ :—સ્વપ્નમાં જે શરીર છે તે અવસ્તુ છે, કારણ કે એનાથી જુદા શરીરનું દર્શન (શૈયામાં) થાય છે જે રીતે શરીર (અવસ્તુરૂપ) છે, તેવી રીતે સર્વ ચિત્તદશ્ય અવાસ્તવિક જ છે (૩૬)

વિવરણ :—સ્વપ્નમાં જે શરીર છે તે અવસ્તુરૂપ છે, અને જે કાંઈ સ્વપ્નદશ્ય છે તે બધુ ચિત્તકલ્પિત છે, ચિત્તદશ્ય છે, તે પણ અવસ્તુરૂપ છે, મિથ્યા છે જેમ સ્વપ્નનાં દશ્યો ચિતદશ્ય છે, તેમ જાગ્રતનાં દશ્યો પણ ચિત્ત દશ્ય જ છે, અને આથી જાગ્રતનાં ચિત્તદશ્ય પણ અવસ્તુરૂપ છે, મિથ્યા છે. સ્વપ્નમાં શરીર અનેક પ્રદેશોમાં ફરે છે, પરંતુ સ્વપ્ન અનુભવનાર વ્યક્તિનુ શરીર પથારીમાં સૂતેલુ, નિશ્ચેષ્ટ હોય છે આથી આપણે સહેલાઈથી સમજીએ છીએ કે સ્વપ્નમાં ફરતુ શરીર અવસ્તુરૂપ છે, અને સ્વપ્નનાં દશ્યો પણ ચિત્તદશ્યો હોઇ મિથ્યા છે જાગ્રતના શરીર અને દશ્યોને આપણે સાચાં માનીએ છીએ પરંતુ સ્વપ્નદશ્ય પણ ચિત્તદશ્ય અને જાગ્રતદશ્ય પણ ચિત્તદશ્ય જ છે. આથી તેને પણ અવસ્તુરૂપ જ સમજવાં જોઇએ.

જુઓ —स्वप्ने चाटन्दृश्यते य काय सोऽवस्तुकस्ततोऽन्यस्य स्वापदेशस्थस्य पृथक्कायान्तरस्य दर्शनात् । यथा स्वप्नदृश्य· कायोऽसत्तथा सर्व चित्तदृश्यमवस्तुक जागरितेऽपि चित्तदृश्यत्वादित्यर्थ । स्वप्नसमत्वादसज्जागरितमपीति प्रकरणार्थ । (कारिकाभाष्य)

ग्रहणाज्जागरितवत्तद्धेतुः स्वप्न इष्यते ।
यद्धेतुत्वात्तु तस्यैव सज्जागरितमिष्यते ॥३७॥

અનુવાદ જાગ્રતના જેવું ગ્રહણ થવાને કારણે, સ્વપ્નનુ કારણ જાગ્રત્ માનવામાં આવે છે, પરંતુ (સ્વપ્ન) જાગ્રતનું કાર્ય ગણાતું હોવાને કારણે તે (સ્વપ્નદષ્ટા)ને માટે જ જાગ્રત્-અવસ્થા સત્ય માનવામાં આવે છે (૩૭)

વિવરણ : જાગ્રતની જેમ જ ગ્રાહ્યગ્રાહકરૂપે સ્વપ્નનુ પણ ગ્રહણ થતાથી આ સ્વપ્નાવસ્થાનુ કારણ જાગ્રત્-અવસ્થા છે, જાગ્રતનુ તે કાર્ય છે એમ માનવામાં આવે છે જાગ્રતનું કાર્ય હોવાને લીધે તે સ્વપ્નદ્રષ્ટા માટે જ જાગ્રત અવસ્થા સત્ય છે, અન્યને માટે નહીં

સ્વપ્નદ્રષ્ટાને તો સ્વપ્નદશ્યો સામાન્ય અસ્તિત્વ ધરાવતા પદાર્થના જેવા સત્ જ લાગે છે, તે જ પ્રમાણે સ્વપ્નનુ કારણ મનાતાં જાગ્રતના દશ્યો પણ સત્ જ લાગે બન્ને અવસ્થા સત્ ભાસે છે, પણ તત્ત્વત બન્ને અસત્ છે

પ્રો ભટ્ટાચાર્યના શબ્દોમાં

It is a fact that cause and its effect must be of the same nature Accordingly wakefulness and dream being the cause and the effect respectively must be of the same nature So if a dream is false, wakefulness is also false And as a dream appears to be real only to the dreamer, so wakefulness, too, is real only to an ordinary unenlightened man

उत्पादस्याप्रसिद्धत्वादजं सर्वमुदाहृतम् ।
न च भूताद्भूतस्य संभवोऽस्ति कथंचन ॥३८॥

અનુવાદ —ઉત્પત્તિ સિદ્ધ થતી ન હોવાથી બધુ જ અજ-અનુત્પન્ન-કહેવાયુ છે; વળી સતમાથી અસતની ઉત્પત્તિ કોઈપણ પ્રકારે સંભવિત નથી (૩૮)

વિવરણ —સત્ એવા જાગ્રતમાથી અસત્ એવા સ્વપ્નની ઉત્પત્તિની કલ્પના જ નિરાધાર છે વિદ્યમાન પદાર્થમાથી અવિદ્યમાનનો જન્મ કદી લોકમાં જાણીતો નથી, એ તો સસલાના શિંગડાની ઉત્પત્તિ ક્યાંથી થઈ એવો પ્રશ્ન પૂછવા જેવુ થયુ ! ખરેખર તો આગળ અનેક દલીલોથી સાબિત કર્યું છે કે ઉત્પત્તિ-જાતિ-ને કોઈ પણ રીતે સિદ્ધ કરી શકાતી નથી આથી સ્વપ્નનુ કારણ જાગ્રત્ છે એ દલીલ નિરર્થક છે વાસ્તવમાં સ્વપ્ન જાગ્રત ઉભય અવસ્તુરૂપ છે

असज्जागरिते दृष्ट्वा स्वप्ने पश्यति तन्मयः ।
असत्स्वप्नेऽपि दृष्ट्वा च प्रतिबुद्धो न पश्यति ॥३९॥

અનુવાદ :—જાગ્રત્-અવસ્થામાં (મનુષ્ય) અસત્પદાર્થોને જોઇને, તેમાં તન્મય થઈને તેને સ્વપ્નમાં જુએ છે; સ્વપ્નાવસ્થામાં પણ અસત્(પદાર્થો)ને જ જોઇને, જાગ્યા પછી તે (પદાર્થો)ને જોતા નથી. (૩૯)

વિવરણ :—જેમ રજ્જુમાં સર્પની કલ્પના કરીને, જે ખરેખર નથી, અવસ્તુરૂપ જ છે, એવા સર્પને જોવામાં આવે છે તેમ જાગ્રત્માં પણ અસત્ પદાર્થોને જોવામાં આવે છે. જાગ્રતના અસત્ પદાર્થોની સાથે તન્મય થઈને ગ્રાહ્ય-ગ્રાહકરૂપે વિકલ્પ કરતો મનુષ્ય સ્વપ્નમાં તેને જુએ છે. આમ વ્યાવહારિક અર્થમાં આપણે જાગ્રત્‌ને સ્વપ્નનું કારણ કહીએ છીએ પરંતુ તત્ત્વતઃ જાગ્રત્‌નાં દશ્યો અને સ્વપ્નનાં દશ્યો બન્ને ખરેખર તો ચિત્તદશ્યો છે, અસત્ છે એટલે બન્ને વચ્ચે કાર્ય-કારણ સંબંધ જોડવો એ યુક્તિયુક્ત નથી. વસ્તુતઃ તો બન્ને અવસ્થામાં તે અસત્ દશ્યો જ જુએ છે, પણ જાગ્રત્માં તે માત્ર સ્વપ્નને જ અસત્ સમજે છે, જાગ્રત્‌ને નહીં એનું કારણ અજ્ઞાન જ છે. સ્વપ્નના પદાર્થ જાગ્રત્માં ન દેખાવાને કારણે જ તેને જાગ્રત્ મનુષ્ય અસત્ ગણે છે.

नास्त्यसद्धेतुकमसत्सदसद्धेतुकं तथा ।
सच्च सद्धेतुकं नास्ति सद्धेतुकमसत्कुतः ॥४०॥

અનુવાદ :—અસત્ પદાર્થ અસત્ કારણવાળો હોતો નથી અને સત્ પદાર્થ અસત્ કારણવાળો હોતો નથી; તે જ પ્રમાણે સત્ વસ્તુ પણ સત્ કારણવાળી હોતી નથી, તો પછી અસત્ વસ્તુ તો સત્ કારણવાળી કેવી રીતે હોય? (૪૦)

વિવરણ :— પારમાર્થિક દૃષ્ટિએ કાર્ય-કારણભાવ શક્ય જ નથી. વ્યવહારમાં આપણે કારણ-કાર્યભાવને સ્વીકારીએ છીએ પરંતુ એના મૂળમાં જઇએ તો તાર્કિક દૃષ્ટિએ એનું સમર્થન થઇ શકતું નથી. કોઈ પદાર્થના કારણ-કાર્યભાવનો આ રીતે વિચાર થઇ શકે—

(૧) ક્યાં તો પદાર્થ અસત્ હોય, અને એનું કારણ અસત્ હોય; પણ એવું સંભવિત નથી. કારણ અસત્ આકાશકુસુમનું કારણ અસત્ એવું શશ-શૃંગ હોઇ શકતું નથી.

અસત્માંથી અસત ઉત્પન્ન થતું જ હોય તો કોઇ વન્ધ્યાપુત્ર મૃગતૃષ્ણામાં સ્નાન કરી મસ્તકે આકાશ કુસુમ મૂકી, સસલાના શીંગડાનું ધનુષ્ય ધારણ કરીને જતો જોવામાં આવે જ।

(मृगतृष्णाम्भसि स्नात खपुष्पकृतशेखरः ।
एष वन्ध्यासुतो याति शशशृंगधनुर्धरः ।)

(૨) કયા તો પદાર્થ સત્ હોય અને એનુ કારણ અસત્ હોય, પણ એ પ બને એમ નથી, કારણ સત્ લાગતો ઘટ અસત્ લાગતા શશ-શૃંગમાંથી કદી બનતો નથી

(૩) સત લાગતા ઘ નુ કારણ બીજા સત્ લાગતા ઘટ કે પટ જેવા પદાર્થમાં પણ નથી સત્ એવી માટીમાંથી ખરેખર ઘટ ઉત્પન્ન થતો નથી. ખરેખર તો ઘટ એ માટીનુ કાર્ય નથી, માટીનુ રૂપાન્તર જ છે, માટીમાંથી કાંઇ માટી સિવાયનુ બીજુ ઉત્પન્ન થયુ નથી, પણ માટી જ જુદા સ્વરૂપ, જુદા નામે ઘટમાં રહી છે, એટલે સત્નુ ઉત્પત્તિ-કારણ સત્ છે એમ તાર્કિક દૃષ્ટિએ ન કહી શકાય

(૪) પદાર્થ અસત્ હોય અને તેનુ કારણ સત્ હોય એવુ તો અશક્ય જ છે, એ તો અસત્ આકાશકુસુમ સત્ જણાતા ઘટ કે પટમાથી ઉત્પન્ન થયુ એમ કહેવા જેવુ થયુ. અસત્ અને સત્ વચ્ચે કાર્ય-કારણ સબંધ અકલ્પ્ય છે

ઉપર વિચાર્યુ તેમ પદાર્થને સત્ ગણો કે અસત્ પરતુ તેની ઉત્પત્તિ સત્ કે અસત્માંથી પુરવાર કરી શકાતી નથી, છતા વ્યવહારમાં પદાર્થનુ અસ્તિત્વ દેખાય છે, તો તે શુ છે? હવે પછીની કારિકામાં એ પ્રશ્નને ગૌડપાદ આગળ જણાવેલા સ્વપ્ન-જાગ્રત્ના મુદ્દાના સદર્ભમાં ચર્ચે છે

विपर्यासाद्यथा जाग्रदचिन्त्यान्भूतवत्स्पृशेत् ।
तथा स्वप्ने विपर्यासाद्धर्मांस्तत्रैव पश्यति ॥४१॥

અનુવાદ – જાગ્રત્ અવસ્થામા મનુષ્ય જેવી રીતે ભ્રમણાને લીધે અચિન્ત્ય પદાર્થોને સાચા માનીને ગ્રહણ કરે છે, તેવી રીતે સ્વપ્નમાં (પણ) ભ્રમણાને લીધે (સ્વપ્નદૃશ્ય) પદાર્થોને તે અવસ્થામા ત્યાં જુએ છે (૪૧)

વિવરણ —કાર્ય-કારણભાવને સત્ય માનવાથી મનુષ્ય સ્વપ્નનુ કારણ જાગ્રત્ સમજે છે પણ આગળની કારિકામા જ સમજાવ્યુ છે તેમ સત્ કે અસત્ પદાર્થનુ સત કે અસત્ કોઇ કારણ પુરવાર કરી શકાતુ નથી તો સ્વપ્નનુ કારણ જાગ્રત કેવી રીતે પુરવાર કરી શકાય! જાગ્રત અવસ્થામાં પણ ભ્રમણામાં કેટલાક મનુષ્યો અવિદ્યમાન એવા રજ્જુસર્પ જેવા પદાર્થને સાચા માની લે છે,

તે જ રીતે સ્વપ્નમાં પણ અવિદ્યમાન પદાર્થને વિપર્યાસ-ખોટી સમજણ-ને લીધે સ્વપ્નસ્થ વ્યક્તિ સાચા માનીને તેનો અનુભવ કરે છે. આ બંને અવસ્થામાં વિપર્યાસને કારણે અવિદ્યમાનની અનુભૂતિ વિદ્યમાન તરીકે થાય છે. આ બે અવસ્થા વચ્ચે આથી કોઈ કારણ-કાર્યનો સંબંધ જોડી શકાય નહીં જાગ્રદ્ધર્મનાથી સ્વપ્નધર્મ ઉત્પન્ન થતા નથી, જે કાંઈ દેખાય, ઝડણુ થાય છે તેનું કારણ વિપર્યાસ છે.

જુઓ :-विपर्यासादविवेकतो यथा जाग्रज्जागरितेऽचिन्त्यान्भावानशक्यचिन्तनीयान् रज्जुसर्पादीन् भूतवस्तपरमार्थवत्स्पृशन्निव विकल्पयेदित्यर्थः कश्चिद्यथा, तथा स्वप्ने विपर्यासाद्धस्त्यादीन्धर्मान् पश्यन्निव विकल्पयति; तत्रैव पश्यति न तु जागरितादुत्पद्यमानानित्यर्थः ।

उपलम्भात्समाचारादस्तिवस्तुत्ववादिनाम् ।
जातिस्तु देशिता बुद्धैरजातेस्त्रसतां सदा ॥ ४२ ॥

અનુવાદ :—(પદાર્થોની) ઉપલબ્ધિને લીધે અને વ્યવહારને કારણે, પદાર્થના સાચા અસ્તિત્વને માનનારાઓ અને અજાતિથી ભય પામનારાઓ માટે શાણા પુરુષોએ જાતિ-ઉત્પત્તિનો ઉપદેશ આપ્યો છે (૪૨)

વિવરણ :—ઉપરની કારિકાઓમાં દર્શાવ્યા પ્રમાણે કારણ-કાર્ય-ભાવને સમર્થન મળી શકે એમ નથી, એથી ઉત્પત્તિને કોઈ પણ રીતે માની શકાય જ નહીં. તો શાસ્ત્રોમાં સૃષ્ટિની ઉત્પત્તિ વિશેની અનેકવિધ ચર્ચા અને સૃષ્ટિના વ્યવહારધર્મોનો ઉલ્લેખ છે તેને કેવી રીતે સમર્થન આપી શકાય ? શું શાસ્ત્રો ખોટાં ? તો અહીં આ શંકાનું નિરાકરણ કરવા માટે કહે છે કે જે લોકો એમની પોતાની મર્યાદાને કારણે, પદાર્થની ઉપલબ્ધિ થાય છે, દર્શન-સ્પર્શાદિથી તે સર્વ ગ્રહાય છે, અને સૃષ્ટિના આ પદાર્થો સાથે વ્યવહાર થઇ શકે છે, માટે આ પદાર્થોનું સાચું અસ્તિત્વ છે એમ માને છે, એવા માટે અને સૃષ્ટિની અનુત્પત્તિ અને સૃષ્ટિમાં અનુભવાતા પદાર્થના ભ્રામક અસ્તિત્વની કલ્પનાથી જેઓ ધ્રૂજી ઊઠે છે એવા માટે સૃષ્ટિની જાતિ-ઉત્પત્તિ-નો ઉપદેશ આપ્યો છે એટલે જ જેઓને માટે આ વ્યાવહારિક જગત્ જ સાચું છે તેમને માટે વર્ણાશ્રમધર્મો અને ઉપાસના જેવા નિયમો બનાવ્યા છે. જ્ઞાનીઓ અજાતિને જ પરમ સત્ય સમજે છે, પરંતુ દ્વૈતબુદ્ધિવાળા માટે જાતિનો ઉપદેશ આપે છે, તેથી અજાતિનો મહિમા ઘટતો નથી એમ કારિકાકાર કહે છે.

શાંકરાચાર્ય સમાચારાત્ નો 'વર્ણાશ્રમાદિધર્મસમાચરણાત્' એવો અર્થ કરે છે.

પ્રો. કરમારકર સમાચારાત્ નો અનુવાદ 'because of the prevailing etiquette' કરે છે. પ્રો ભટ્ટાચાર્ય 'સમાચાર' નો અર્થ 'Common Practice' કરે છે તે મને વધારે સ્વાભાવિક લાગે છે. પરંતુ તેઓ અહીં 'બુદ્ધૈઃ' નો અર્થ 'by the Buddhas' કરે છે, તે કોઈ રીતે યોગ્ય લાગતો નથી; પરંતુ પ્રો. ભટ્ટાચાર્યના 'ગૃહીતો' જોતાં આશ્ચર્ય ન થાય।

સામાન્ય બુદ્ધિવાળા વ્યવહારજગત્‌ને સાચું માનનારા પરંતુ સત્યાન્વેષી મનુષ્યોને પ્રથમ જગત્-સત્યત્વ અને ઉત્પત્તિવાદનું સમર્થન કરી ક્રમશઃ દ્વૈતમાંથી અદ્વૈત તરફ, સાપેક્ષ દર્શનમાંથી નિરપેક્ષ દર્શન પ્રતિ લઈ જવાનો જ્ઞાનીઓ પ્રયત્ન કરે છે. અને એટલે જ ઉત્પત્તિવાદી શાસ્ત્રો વાસ્તવમાં 'અજાતિ'ના વિરોધી નથી. એટલું જ નહીં પણ અંતે તો જ્ઞાનીઓને અજાતિ જ અભિપ્રેત છે એવું શંકર સ્પષ્ટ કરે છે. આ જ વિચારને સ્વામી નિખિલાનન્દ આ રીતે સમજાવે છે :-

The ordinary people on account of the perception of the apparent objects and also on account of their attachment to life *cannot understand the truth regarding the* non-dual and changeless Brahman. They believe in the illusory idea of causality. For the benefit of such people, the wise men admit that *Brahman* is the cause of creation (vide Vedant Sutra, Ist chapter, second aphorism). But as the cause is identical with the effect, therefore the universe is identical with Brahman. In this way, the students are taught that all that exists is Brahman. Thus by the constant study and meditation on the scriptures, the students gradually realise the nature of Supreme Reality which is *free from all change and* evolution. Duality cannot be established as the Supreme Reality either by reason or scripture. The apparent duality *is admitted from the relative standpoint.*

अजातेस्त्रसतां तेषामुपलम्भाद्वियन्ति ये ।
जातिदोषा न सेत्स्यन्ति दोषोऽप्यल्पो भविष्यति ॥ ४३ ॥

અનુવાદ :—અજાતિના સિદ્ધાન્તથી ભય પામનારા જેઓ (પદાર્થની) ઉપલબ્ધિને કારણે (અજાતિવાદીઓથી) જુદા પડે છે, તેમને માટે જાતિમાં માનવાના દોષો સિદ્ધ થતા નથી, અને દોષ હોય તો પણ તે અલ્પ જ છે. (૪૩)

વિવરણ :—આગલી કારિકા ૪૨ માં જણાવ્યું છે કે અજાતિથી ભય પામનારાઓ માટે શાણા પુરુષોએ જાતિ–દ્વૈતનો ઉપદેશ આપ્યો છે મનુષ્યની કક્ષાને જોઈને જ્ઞાનીઓ મનુષ્યનો ક્રમશઃ વિકાસ થાય એ રીતે પ્રથમ દ્વૈત સિદ્ધાન્તને સ્વીકારીને ઉપદેશ કરે છે આ ઉપદેશની પાછળ શુભ નિષ્ઠા છે, ક્રમિક વિકાસનો આશય છે જાતિમાંથી અજાતિ, દ્વૈતમાંથી અદ્વૈત તરફની ગતિ છે. આથી અંતિમ પરિણામ તરફ દૃષ્ટિ રાખતાં જાતિમાં–દ્વૈતમાં માનવામાં દોષ નથી. તાત્ત્વિક દૃષ્ટિએ દ્વૈતભાવમાં અજ્ઞાન છે, સમ્યક્દર્શનની પ્રાપ્તિ નથી, એટલા પૂરતો દોષ ગણાય તો પણ તે દોષ અલ્પ જ છે શંકરાચાર્ય જણાવે છે તે પ્રમાણે જે દ્વૈતવાદી શ્રદ્ધાળુ છે, સન્માર્ગાવલમ્બી છે, અને જેની વિવેકમાર્ગમાં પ્રવૃત્તિ છે, તેને માટે દોષ નથી કારણ આ વ્યક્તિની આંતરપ્રક્રિયા એવી છે કે તેની સૂક્ષ્મ ગતિ દ્વૈતમાંથી અદ્વૈત તરફ જ છે

જુઓ :—तेषामजातेस्त्रसतां श्रद्दधानानां सन्मार्गावलम्बित्वात् । यद्यपि कश्चिद्दोषः स्यात्सोऽप्यल्प एव भविष्यति । सम्यग्दर्शनाप्रतिपत्तिहेतुक इत्यर्थः । (કા. શાં. ભા.)

જે પદાર્થો ઇન્દ્રિયો વડે ઉપલબ્ધ થાય છે તે સર્વ પદાર્થો સાથે વ્યવહાર થઈ શકે છે, અને સમગ્ર જીવન ભોક્તા–ભોગ્ય, દ્રષ્ટા–દૃશ્ય આદિ દ્વૈતમૂલક છે એમ વ્યાવહારિક દૃષ્ટિબિંદુથી સમજાય છે. માટે ઉપરના જાતિવાદીઓ અજાતિથી ભય પામે છે અને અજાતિવાદીનો વિરોધ કરે છે કારિકામાં 'वियन्ति' શબ્દ છે એનો અર્થ શંકરાચાર્ય 'વિરુદ્ધ જાય છે' એવો અર્થ કરે છે.

જુઓ :—ये चैवमुपलम्भात्समाचाराच्चाजातेरजातिवस्तुनस्त्रसन्तोऽस्ति-वस्त्वित्यद्वयादात्मनो वियन्ति विरुद्धं यन्ति द्वैतं प्रतिपद्यन्त इत्यर्थः । (કા. શાં. ભા.)

'વિપ્રયન્તિ'નો અનુવાદ પ્રો. કરમારકર તેમજ શ્રી મણિલાલ ન. દ્વિવેદી 'go astray' કરે છે. પ્રત્યક્ષ અનુભવ અને રોજબરોજના વ્યાવહારિક આચરણથી વિવિધ પદાર્થોની ઉત્પત્તિ અને અસ્તિત્વને નકારી શકાતાં નથી એટલે આ જાતિવાદીઓ અજાતિમતવાદીઓથી 'જુદા પડે છે' એવો ભાવ જ 'વિપ્રયન્તિ'માં હોય એમ સમજાય છે.

उपलम्भात्समाचारान्मायाहस्ती यथोच्यते ।
उपलम्भात्समाचारादस्तिवस्तु तथोच्यते ॥ ४४ ॥

અનુવાદ :—ઉપલબ્ધિ અને આચરણને લીધે માયાહસ્તીને જેમ સાચો હાથી ગણવામાં આવે છે, તે જ પ્રમાણે ઉપલબ્ધિ અને આચરણને લીધે 'પદાર્થ ખરેખર છે' એમ કહેવામાં આવે છે. (૪૪)

વિવરણ :—જાદુગરે માયાથી-ઇન્દ્રજાળથી-ઉત્પન્ન કરેલો ખોટો હાથી પણ પ્રત્યક્ષ દેખાય છે અને એ માયાહસ્તી સાથે આચરણ, વ્યવહાર પણ કરવામાં આવે છે, જેમ કે એ માયાવી હસ્તી પર અંબાડી ગોઠવવામાં આવી હોય, એના પર આરોહણ કરવામાં આવ્યું હોય એવું પણ માયાના બળે બતાવી શકાય છે. છતાં એ માયાહસ્તી ખરેખર અસ્તિત્વ ધરાવતો હોતો નથી. માત્ર ઉપલમ્ભ એટલે પ્રત્યક્ષ અનુભૂતિ અને સમાચાર એટલે કે વ્યવહાર થઈ શકે છે એના પરથી આપણે માયાહસ્તીને સત્ કહી શકતા નથી. તે જ પ્રમાણે આપણા જાગ્રત્ વ્યાવહારિક જીવનમાં પણ પદાર્થોની પ્રત્યક્ષ અનુભૂતિ અને તેની સાથે વ્યવહાર થઈ શકે છે એટલા જ કારણસર આપણે પદાર્થને સત્ ન કહી શકીએ. 'ઉપલંભ' અને 'સમાચાર' વડે જ માયાહસ્તીને આપણે પામીએ છીએ, વ્યાવહારિક જગતના પદાર્થને પણ ઉપલંભ' અને 'સમાચાર' વડે જ આપણે પામીએ છીએ. બન્નેમાં હેતુ સમાન છે. પણ આ હેતુ પદાર્થની સત્યતા પુરવાર કરી શકતા નથી. જેવી 'માયહસ્તી'ની અનુભૂતિ છે તેવી જ પદાર્થોની અનુભૂતિ છે. પદાર્થના સત્યત્વ માટે આપણી પાસે જે હેતુઓ છે તે ભ્રામક છે. પ્રત્યક્ષદર્શન (Perception) કંઈ પદાર્થના સાચા અસ્તિત્વને પુરવાર કરવાનું સાધન નથી એ જ કહેવાનો અહીં હેતુ છે. આગળ કા. ૪૨ અને ૪૩માં અસ્તિવસ્તુવાદીઓ જગતના પદાર્થોને 'ઉપાલંભ' અને 'સમાચાર'ને કારણે સાચા માને છે, તેની માન્યતાનું અહીં ખંડન કરવામાં આવ્યું છે.

जात्याभासं चलाभासं वस्त्वाभासं तथैव च ।
अजाचलमवस्तुत्वं विज्ञानं शान्तमद्वयम् ॥ ४५ ॥

અનુવાદ :—જે કાંઈ જન્મતું હોય એવું ભાસે છે, ચલ જેવું ભાસે છે, અને અસ્તિત્વ ધરાવતા પદાર્થ જેવું ભાસે છે, તે અજન્મ અચલ, અવસ્તુરૂપ, શાંત અને અદ્વિતીય વિજ્ઞાન જ છે. (૪૫)

વિવરણ :—આગળની કારિકાઓમાં પ્રત્યક્ષદર્શન અને વ્યવહારને કારણે અનુભવાતા પદાર્થોનું અસ્તિત્વ સાચું નથી એમ કહ્યું છે. તો પ્રશ્ન થાય છે કે જે જન્મ પામતું દેખાય છે, ગતિ કરતું દેખાય છે, વિવિધ ગુણો ધારણ કરતી વસ્તુરૂપે દેખાય છે, અને એ સૌ સાથે વ્યવહાર થાય છે એ સર્વ સાચાં નહીં હોય, માત્ર 'દેખાતાં' એટલે 'આભાસી' જ હોય તો એ સર્વ આભાસોનો વાસ્તવિક આધાર (Substratum શું છે? અહીં એનો જવાબ આપવામાં આવે છે. ગૌડપાદ કહે છે કે જે કાંઈ ઉત્પત્તિશીલ, ગતિશીલ અને ગુણયુક્ત વસ્તુ તરીકે ભાસમાન થાય છે, તેના મૂળમાં અજન્મ, અચલ, અવસ્તુરૂપ, શાન્ત અને અદ્વય એવું વિજ્ઞાન જ છે.

આ કારિકામાં સર્વઆભાસોના આધારરૂપ જે પારમાર્થિક સત્ તત્ત્વ છે તેને વિજ્ઞાન કહ્યું છે. આ જ પરમ અદ્વિતીય તત્ત્વ માટે ઉપનિષદો બ્રહ્મ કે આત્મા શબ્દ વાપરે છે. વિજ્ઞાન એટલે જ્ઞપ્તિમાત્રત્વ, ચિત્-તત્ત્વ. સર્વ આભાસેના અનુભવના હેતુરૂપ કે આધારરૂપ આ જ્ઞપ્તિત્વ, ચિત્-ત્વ રહેલું જ હોય છે. એ જ વિજ્ઞાન કે આત્મા છે. આ વિજ્ઞાનને ગૌડપાદ અજ, અચલ, અવસ્તુરૂપ, શાન્ત અને અદ્વિતીય તરીકે ઓળખાવે છે. આ અજ વિજ્ઞાન જ જન્મ પામતું ભાસે છે, એ જ અચલ ચલરૂપ ભાસે છે, અને એ જ અવસ્તુસ્વરૂપ વસ્તુ-દ્રવ્ય-રૂપે ભાસે છે. એ શાન્ત છે જે વિકારયુક્ત, પરિવર્તનશીલ ભાસે છે; અને એ એક માત્ર અદ્વય-તત્ત્વ છે જે દ્રષ્ટા-દૃશ્ય જેવા દ્વૈતરૂપે ભાસે છે. વિજ્ઞાનના આ સ્વરૂપનો ઊંડાણથી વિચાર કરીશું તો સ્પષ્ટ જણાશે કે ગૌડપાદ વિજ્ઞાનવાદીઓની જેમ બાહ્યપદાર્થના અસ્તિત્વને નથી માનતા, પરંતુ પારમાર્થિક સત્-તત્ત્વ તરીકે અહીં જે 'વિજ્ઞાન'નો ઉલ્લેખ છે તે વિજ્ઞાનવાદીઓના 'વિજ્ઞાન'થી તદ્દન ભિન્ન છે, કારણ બૌદ્ધો જે વિજ્ઞાનને માને છે તે અજ, અચલ, અને અવસ્તુ નથી. ઉપનિષદ્દનાં બ્રહ્મમાં અવસ્તુત્વ-અદ્વયત્વ-જ છે. એ બ્રહ્મ વિજ્ઞાનસ્વરૂપ જ છે, જડથી વિલક્ષણ એવું ચિદ્રૂપ જ છે. આમ છતાં પ્રો. ભટ્ટાચાર્યના મતે આ વિજ્ઞાન તે વેદાંતીઓના 'આત્મા' કે બ્રહ્મ નથી! એ નોંધવું જોઈએ કે ગૌડપાદ

'વિવરણ :—ઉત્પત્તિશીલ લાગતાં ચિત્ત અને અન્ય પદાર્થો ખરેખર ઉત્પન્ન થયેલાં નથી, એ ઉત્પત્તિ અને ક્રિયાઓ ભાસમાન જ છે. એ આભાસી વૈવિધ્યમાં પારમાર્થિક રીતે એક જ અજ અને અચલ તત્ત્વ છે, એને વિજ્ઞાન કહો કે આત્મા કહો. આ સિદ્ધાન્તને સમજાવવા ગૌડપાદ અલાત એટલે કે સળગતી મશાલનું દૃષ્ટાન્ત આપે છે.

સળગતી મશાલને વેગથી સીધી, વાંકી કે વર્તુલાકાર ઘુમાવવાથી સીધી, વાંકી અને વર્તુલાકાર આકૃતિઓ ઉત્પન્ન થતી દેખાય છે. તે જ પ્રમાણે વિજ્ઞાનનું સ્પંદન–સ્ફુરણ– જ ગ્રહણ અને ગ્રાહક રૂપે, દશ્ય અને દ્રષ્ટા રૂપે ભાસે છે. જે કાંઇ ઇન્દ્રિયો અને તેના વિષયો રૂપે ભાસે છે તે માત્ર વિજ્ઞાનનું સ્પંદન જ છે. જેમ અલાતમાંથી ઉત્પન્ન થયેલી આકૃતિઓ ખરેખર ઉત્પન્ન થયેલી નથી, ભાસમાન જ છે, તે જ પ્રમાણે ચિત્ત અને તેના અનેક વિષયો પણ વિજ્ઞાનના સ્પંદનને કારણે ઉત્પન્ન થયેલા હોય એવું લાગે છે. અહીં એ પ્રશ્ન ઉદ્ભવે કે વિજ્ઞાનના સ્પદન ને કારણે ઉત્પન્ન થતા વિષય–વિષયિ જેવા ભેદો ભાસમાન છે, પરંતુ સ્પદન પણ ભાસમાન છે? શંકરાચાર્યને આ શંકાનો ખ્યાલ છે એટલે ભાષ્યમાં સ્પષ્ટતા કરે છે કે અવિદ્યાને કારણે જ વિજ્ઞાન સ્પંદનશીલ લાગે છે. વસ્તુતઃ તો વિજ્ઞાન કા ૪૫ માં કહ્યા પ્રમાણે અજ અને અને અચલ જ છે કા. ૪૫ મા કહ્યા પ્રમાણે જ જો વિજ્ઞાનનાં લક્ષણ સમજવાનાં હોય તો સ્પષ્ટ જ છે કે અચલ વિજ્ઞાન ચલ, સ્પંદિત થાય જ નહીં, અને તો પછી ગ્રહણ–ગ્રાહક આદિ દ્વૈતની સંભાવના જ નથી રહેતી. આથી જ અવિદ્યા–માયા–ની કલ્પના કરવામાં આવી છે. બૌદ્ધદર્શન પ્રમાણે વિજ્ઞાન જો અચલ ન હોય, તો એ ચલ, સ્પંદનશીલ હોય એટલે એનાં સ્પદનો માટે અવિદ્યા કે માયાની કલ્પના કરવાની જરૂર રહેતી નથી, પરંતુ અહીં તો ઔપનિષદ્બ્રહ્મની જેમ વિજ્ઞાન અચલ અને અદ્વય છે, તેથી માયાનો સ્વીકાર થયો છે. ગૌ. પા. કા. માં અનેક સ્થળે આ માયાનો નિર્દેશ છે જ.

જુઓ :–किं तद्विज्ञानस्पन्दितम् । स्पन्दितमिव स्पन्दितमविद्यया । न ह्यचलस्य विज्ञानस्य स्पन्दनमस्ति । अजाचलमिति ह्युक्तम् । (કા.શાં ભા.)

अस्पन्दमानमलातमनाभासमजं यथा ।

अस्पन्दमानं विज्ञानमनाभासमजं तथा ॥ ४८ ॥

અનુવાદ :—જેવી રીતે સ્પંદનરહિત અલાત (વિવિધ આકૃતિઓના) આભાસ વિનાનું અને અજ છે, તેવી જ રીતે સ્પંદનરહિત વિજ્ઞાન (પણ) આભાસરહિત અને અજ છે. (૪૮)

વિવરણ :—ગતિશીલ અલાત અનેક આકૃતિઓનો આભાસ ઉત્પન્ન કરે છે. પરંતુ જ્યારે તે સ્થિર, ગતિહીન બની જાય છે ત્યારે તેમાંથી કોઈ આકૃતિના આભાસો સર્જાતા નથી. તે આભાસ-શૂન્ય બને છે, એમાંથી કશું સર્જાતું નથી એ અર્થમાં તે અલાત 'અજ' છે 'અજ' એટલે જે આભાસ રૂપે જન્મતું નથી અર્થાત્ જેમાંથી કશુ જન્મતું નથી તે. આ જ રીતે વિજ્ઞાનનાં સ્પંદનોમાંથી ચિત્ત અને ધર્મો સર્જાતાં દેખાય છે, ગ્રાહ્ય-ગ્રાહક રૂપી દ્વૈત ઉત્પન્ન થતું ભાસે છે, પરંતુ એ વિજ્ઞાન સ્પંદનહીન બનતા તે આભાસ વિનાનું, અને પોતે કોઈ પણ રૂપે જન્મતુ ન હોવાથી અજ જ છે. સ્પંદનરહિત વિજ્ઞાન પોતે કોઈ રીતે જન્મતુ નથી કે પોતામાંથી કોઇ આભાસો જન્માવતું નથી. શંકરાચાર્ય કહે છે કે અવિદ્યાથી વિજ્ઞાન સ્પંદિત થાય છે, અવિદ્યા-નિવૃત્તિ થતાં જાતિ આદિ રૂપે સ્પંદિત ન થતાં તે અનાભાસ, અજ અને અચલ રહે છે

નિસ્પંદ વિજ્ઞાન અવિદ્યાથી સ્પંદિત થાય છે એમ શંકરાચાર્યે કહ્યુ છે પરંતુ કારિકા ૪૭ થી ૫૨ સુધીમા ગૌડપાદે તો એટલું જ કહ્યું છે કે વિજ્ઞાનનું સ્પંદન જ ગ્રાહ્ય-ગ્રાહકરૂપે ભાસે છે. વિજ્ઞાન જે અચલ છે તે કેવી રીતે સ્પંદિત થાય છે એનો ઉલ્લેખ અહીં નથી કર્યો.

अलाते स्पन्दमाने वै नाभासा अन्यतो भुवः ।
न ततोऽन्यत्र निस्पन्दान्नालातं प्रविशन्ति ते ॥ ४९ ॥

અનુવાદ :—અલાત જ્યારે સ્પંદિત થાય છે ત્યારે (આકૃતિના) આભાસો કાંઈ ખરેખર બીજે ક્યાંકથી નથી આવતા, તેમજ અલાત સ્પંદનરહિત થતાં તે (આભાસો) ત્યાંથી ક્યાંક બીજે જતા રહેતા નથી કે અલાતમા પણ પ્રવેશતા નથી. (૪૯)

વિવરણ :—અલાતને ઘુમાવતા જે જાતજાતના વાંકા કે સીધા આકારો થાય છે, તેની ઉત્પત્તિ વિશે શું વિચારવું ? અલાતને ઘુમાવવામાં આવે છે ત્યારે આ આકૃતિઓ કોઈ અન્ય સ્થળેથી ઉત્પન્ન થઈને નથી આવતી, અને અલાતને જ્યારે ગતિહીન કરવામાં આવે છે ત્યારે એ આકારો કોઈ બીજી જગ્યાએ જતા રહેતા નથી કે અલાતમાં ય પ્રવેશતા નથી. ખરેખર તો એ આકૃતિઓ ઉત્પન્ન થયેલી હોતી જ નથી, માત્ર અલાતના સ્પંદનને કારણે થતો દૃષ્ટિભ્રમ જ છે.

न निर्गता अलातात्ते द्रव्यत्वाभावयोगतः ।
विज्ञानेऽपि तथैव स्युराभासस्याविशेषतः ॥ ५० ॥

અનુવાદ :—તેમનામાં (આભાસોમાં) દ્રવ્યત્વનો અભાવ હોવાથી તે અલાતમાંથી નીકળેલા હોતા નથી; વિજ્ઞાનની બાબતમાં પણ એ જ પ્રમાણે હોવું જોઈએ, કારણ કે આભાસોમાં સમાનતા છે (૫૦)

વિવરણ · અલાત-સ્પંદનને લીધે જે આકૃતિના આભાસો દેખાય છે, તે અલાતમાંથી નીકળતા નથી, કારણ કે આ આભાસો કોઈ કોઈ દ્રવ્ય નથી કે અન્ય કોઈ પદાર્થમાંથી તે નીકળે. પ્રવેશવું કે નીકળવું તો કોઈ પદાર્થના સંબંધમાં હોઈ શકે, પરંતુ આ આભાસો કોઈ પદાર્થ નથી. જુઓ શા. ભા. वस्तुनो हि प्रवेशादि सम्भवति नावस्तुनः । તે જ પ્રમાણે વિજ્ઞાનનું સ્પંદન ગ્રાહ્ય-ગ્રાહકરૂપે, ચિત્ત અને ધર્મોરૂપે દેખાય છે, તે સર્વ આભાસો જ છે, જેમ અલાતમાંથી ઉત્પન્ન થતા લાગતા આભાસો અવસ્તુ છે, તેજ પ્રમાણે વિજ્ઞાન-સ્પંદનને લીધે અનુભવાતા આભાસો પણ અવસ્તુ જ છે. આભાસત્વમાં કોઈ ભેદ હોતો નથી.

विज्ञाने स्पन्दमाने वै नाभासा अन्यतोभुवः ।
न ततोऽन्यत्र निस्पंदान्न विज्ञानं विशन्ति ते ॥ ५१ ॥

न निर्गतास्ते विज्ञानाद्द्रव्यत्वाभावयोगतः ।
कार्यकारणताभावाद्यतोऽचिन्त्याः सदैव ते ॥ ५२ ॥

અનુવાદ :—વિજ્ઞાન જ્યારે સ્પંદિત થાય છે ત્યારે તે (આભાસો) કાંઈ ખરેખર બીજે ક્યાંકથી નથી આવતા, તેમજ વિજ્ઞાન સ્પંદન-રહિત થતાં તે ત્યાંથી ક્યાંક બીજે જતા રહેતા નથી. (૫૧)

તેમનામાં દ્રવ્યતાનો અભાવ હોવાને લીધે તે વિજ્ઞાનમાંથી નીકળેલા હોતા નથી. કાર્ય-કારણતાના અભાવને લીધે તે (આભાસો) હમેશા અચિન્ત્ય જ છે. (૫૨)

વિવરણ :—કારિકા ૪૯ અને ૫૦માં જણાવ્યું છે કે અલાતની ગતિને કારણે ઉત્પન્ન થતા આકારો નથી બહારથી આવતા, કે નથી અલાતમાંથી ઉત્પન્ન થતા, અને અલાતની ગતિ બંધ થતા એ આકારો નથી બહાર જતા

જતા કે નથી અલાતની અંદર પ્રવેશતા. જેવું અલાતનું છે તેવું જ વિજ્ઞાનનું છે. વિજ્ઞાનનું સ્પંદન દ્રષ્ટા અને દશ્ય રૂપે ભાસે છે, ચિત્ત અને ધર્મો રૂપે ભાસે છે, પરંતુ તે દ્રષ્ટા–દશ્ય બહારથી ઉત્પન્ન થતાં નથી કે વિજ્ઞાનમાંથી યે ઉત્પન્ન થતાં નથી નિસ્પંદ વિજ્ઞાનમાં એ દ્રષ્ટા–દશ્ય સમાઇ પણ જતાં નથી. દ્રષ્ટા–દશ્યની ઉત્પત્તિ અને લય વાસ્તવિક, પરમાર્થિક છે જ નહીં, આભાસી જ છે. સૃષ્ટિના સર્વ પદાર્થો અલાતની ગતિને કારણે દેખાતા આભાસો જેવા આભાસો જ છે. આભાસમાં દ્રવ્યત્વ હોતું નથી, આથી તે વિજ્ઞાનમાંથી ઉત્પન્ન થતા નથી. આમ જગતના સર્વ પદાર્થોનું કોઇ ઉત્પત્તિકારણ નથી, એટલે એ સર્વ પદાર્થો જે ખરેખર આભાસો છે, તે કાર્ય પણ નથી. આમ કાર્ય–કારણતાનો સંપૂર્ણ અભાવ હોવાથી આ ચિત્ત અને પદાર્થોરૂપી આભાસો ખરેખર અચિન્ત્ય છે. ગૌડપાદે આ કારિકામાં 'અચિન્ત્ય' શબ્દ વાપરી જણાવ્યું છે કે આ સમગ્ર આભાસી જગતને કાર્ય–કારણથી સમજાવી શકાય એમ નથી, આથી તે અકલ્પ્ય છે શંકરાચાર્ય આ જ વિચારને અનિર્વચનીય ખ્યાતિ દ્વારા તર્કપુરઃસર સમજાવે છે કેવલ નિસ્પન્દ વિજ્ઞાન જ સત્ છે, 'અન્ય'ની ઉત્પત્તિની સમજ ભ્રાન્તિ છે. શંકરાચાર્ય કહે છે કે વિજ્ઞાન અને અલાત વચ્ચે સમાનતા છે. પરંતુ વિજ્ઞાનની વિશેષતા એ છે કે તે નિત્ય અચલ છે.

જુઓ :—अलातेन समानं सर्वं विज्ञानस्य । सदाचलत्वं तु विज्ञानस्य विशेषः । जात्याद्याभासा विज्ञानेऽचले किं कृता इत्याह । कार्यकारणताभावाज्जन्यजनकत्वानुपपत्तेरभावरूपत्वादचिन्त्यास्ते सदैव।
(કા. શાં. ભા.)

કારિકા ૪૫ માં જણાવ્યું છે કે જે કોઇ ઉત્પત્તિશીલ, ગતિશીલ અને પદાર્થ જેવું ભાસે છે તે ખરેખર તો અજ, અચલ અને અવસ્તુ એવું વિજ્ઞાન જ છે. એટલે એમ કહી શકાય કે અચલતા એ જ વિજ્ઞાનનું પારમાર્થિક સ્વરૂપ છે. અચલતા એ જો વિજ્ઞાનની પ્રકૃતિ હોય તો વિજ્ઞાન ખરેખર સ્પંદમાન થઇ શકે નહીં. (જુઓ :—प्रकृतेरन्यथाभावो न कथंचिद्भविष्यति । કા. ૨૯).

આથી સ્પષ્ટ થાય છે કે વિજ્ઞાનનાં સ્પંદનો આભાસી જ છે. એટલે શંકરાચાર્ય કહે છે કે વિજ્ઞાનનાં સ્પંદનો અવિદ્યાને કારણે છે, સાચાં નથી.

द्रव्यं द्रव्यस्य हेतुः स्यादन्यदन्यस्य चैव हि ।
द्रव्यत्वमन्यभावो वा धर्माणां नोपपद्यते ॥ ५३ ॥

અનુવાદ :—દ્રવ્યનું કારણ દ્રવ્ય જ હોઈ શકે, અને (વળી) એક (દ્રવ્ય)નું કારણ અન્ય (દ્રવ્ય) જ હોઇ શકે, પરંતુ ધર્મોમાં દ્રવ્યત્વ કે (દ્રવ્યથી) અન્યત્વ હોઇ ન શકે (૫૩)

વિવરણ :—આગળ જણાવ્યું કે વિજ્ઞાનનું સ્પંદન ધર્મો-પદાર્થો-રૂપે ભાસે છે પરંતુ આ ધર્મો આભાસી હોઇ એમાં દ્રવ્યત્વ હોતું જ નથી વ્યાવહારિક જગતમાં આપણે જોઇએ છીએ કે દ્રવ્યની ઉત્પત્તિ દ્રવ્યમાંથી જ થઇ શકે, એટલું જ નહીં પણ એક દ્રવ્ય બીજા દ્રવ્યમાંથી જ ઉત્પન્ન થાય, એટલે કે એક કારણદ્રવ્ય અને બીજું કાર્યદ્રવ્ય એમ હોય છે દ્રવ્યનું સ્વતન્ત્ર અદ્રવ્ય કારણ જોવામાં આવતું નથી. વળી દ્રવ્ય પોતે પોતાનામાંથી ઉત્પન્ન થતું નથી. પરંતુ આગળ કહ્યું તેમ વિજ્ઞાનના સ્પંદનને લીધે ભાસમાન ધર્મોમાં દ્રવ્યત્વ નથી કે દ્રવ્યત્વથી ભિન્ન એવું બીજું પણ કાંઇ નથી, આથી તે કશાનાં કાર્ય કે કારણ બની શકે જ નહીં આથી વિજ્ઞાન-સ્પંદનને લીધે ભાસતા ધર્મો ઉત્પન્ન થયેલા નથી, અને આથી ખરેખર કાર્ય-કારણત્વ સાથે જોડાયેલા નથી

આ કારિકામાં 'अन्यदन्यस्य चैव हि' નો બીજો અર્થ પણ કરવામાં આવ્યો છે સ્વામી પ્રણુતીર્થ, પ્રો ભટ્ટાચાર્ય તથા શ્રી મગનભાઈ ચતુરભાઇ પટેલ ઉપર જણાવેલો પહેલો અર્થ આપે છે બીજા અર્થ પ્રમાણે દ્રવ્યનું કારણ દ્રવ્ય હોઈ શકે, અને જે દ્રવ્યથી ભિન્ન છે તેનું કારણ દ્રવ્યથી ભિન્ન એવું બીજું હોઇ શકે, ધર્મો દ્રવ્ય પણ નથી, તેમ જ દ્રવ્યથી ભિન્ન પણ નથી, દ્રવ્યથી ભિન્નનો અર્થ ગુણ (Properties or qualities) કરી શકાય આ બીજો અર્થ સ્વામી નિખિલાનન્દ, શ્રી મણિલાલ ન. ત્રિવેદી, પ્રો કરમારકર તથા સ્વામી ચિન્મયાનંદ આપે છે.

'ધર્મા' નો અર્થ શંકરાચાર્ય જીવાત્માઓ કરે છે. મને એ અર્થ અહીં યોગ્ય લાગતો નથી 'ધર્મો-જીવો-' એમ બહુવચન વાપરીને પછી 'આત્માથી અભિન્ન છે એમ કહી, બહુવચન માત્ર ઉપચાર જ છે એવું સમજાવવું પડે વળી હવે પછીની કારિકા ૫૪માં 'ધર્મા' એટલે બાહ્યધર્મો, બાહ્યપદાર્થો કે ચિત્તના વિષયો એવો અર્થ સ્પષ્ટ સમજાય છે અને શંકરાચાર્ય પણ ત્યાં એ જ અર્થ સ્વીકારે છે, આથી અહીં પણ એ જ અર્થ લેવો સયુક્તિક છે. ધર્મ માત્ર આભાસ જ છે એમ આગળ કહ્યું એટલે એને દ્રવ્ય કે ગુણ કહી શકાય જ નહીં.

પ્રો. કરમારકર 'ધર્માઃ' નો અર્થ Entities કરે છે, તે બરાબર છે

૮ કમાં, 'વિજ્ઞાન અજ છે, તેમાંથી જે 'ધર્મો' ઉત્પન્ન થતા લાગે છે, તે ખરેખર ઉત્પન્ન થતા નથી, તે ધર્મો ખરેખર આભાસો છે. તે કોઈ દ્રવ્ય નથી કે દ્રવ્યથી ભિન્ન કોઇ ગુણ પણ નથી. કાર્ય-કારણને માનીએ તો દ્રવ્ય દ્રવ્યમાંથી જ ઉત્પન્ન થાય, અને તે પણ એક દ્રવ્ય બીજા દ્રવ્યમાંથી દ્રવ્ય કદી પોતે પોતામાંથી ઉત્પન્ન થતું નથી. બે ભિન્ન દ્રવ્યો હોવાં જોઇએ. વિજ્ઞાન એક અને અદ્વિતીય છે, અજ છે. એટલે એ શક્ય નથી અચલ વિજ્ઞાનના કોઇ અવયવો ન હોઇ શકે, એટલે અવયવ અને અવયવિરૂપે કાર્ય-કારણભાવ પણ શક્ય નથી, જેમ તન્તુરૂપ (ગુણ)માંથી પટરૂપ (ગુણ) ઉત્પન્ન થાય પણ વિજ્ઞાનની બાબતમાં એ પણ શક્ય નથી, વિજ્ઞાન દ્રવ્ય નથી, તેમ જ ગુણ પણ નથી. ધર્મો વિજ્ઞાનથી ભિન્ન નથી. વિજ્ઞાન જ મૂળ સત્ છે, ધર્મો માત્ર આભાસ છે, એટલે ધર્મોની બાબતમાં દ્રવ્યત્વ તેમ જ કાર્યકારણત્વ શક્ય નથી

एवं न चित्तजा धर्माश्चित्तं वापि न धर्मजम् ।
एवं हेतुफलाजातिं प्रविशन्ति मनीषिणः ॥ ५४ ॥

અનુવાદ :—આ પ્રમાણે બાહ્યપદાર્થો ચિત્તમાંથી ઉત્પન્ન થતા નથી કે ચિત્ત બાહ્યપદાર્થમાંથી ઉત્પન્ન થતું નથી. આથી મનીષીઓ કારણ-કાર્યની અનુત્પત્તિના નિશ્ચય પર આવે છે. (૫૪)

વિવરણ :—સંસાર ચિત્ત અને તેના વિષયો-બાહ્યપદાર્થો-સિવાય બીજું શું છે ? પરંતુ આ ચિત્ત પોતે જ ખરેખર તો આત્મવિજ્ઞાન સ્વરૂપ છે. બધા જ વિષયો વિજ્ઞાનસ્વરૂપના આભાસ માત્ર જ છે, આથી નથી ચિત્તમાંથી વિષયોની ઉત્પત્તિ, કે નથી વિષયમાંથી ચિત્તની ઉત્પત્તિ. બુદ્ધિમાનો પામી ગયા છે કે ખરેખર તો કોઇ ઉત્પત્તિ જ નથી. કારણ-કાર્ય એ કેવળ ભ્રાંતિ જ છે, કોઇ કારણ નથી, કોઇ કાર્ય નથી, કેવળ એક વિજ્ઞાન-આત્મા-નું જ અસ્તિત્વ છે. આ વિજ્ઞાન અવિકારી છે, એટલે એમાંથી કશી ઉત્પત્તિ હોઇ શકે જ નહીં. છેંતાળીસમી કારિકામાં આ જ વાત કરવામાં આવી છે. ત્યાં શંકરાચાર્યે 'ધર્માઃ'નો અર્થ 'आत्मानः' કર્યો છે તે પ્રતીતિકર નથી.

આ કારિકા પર પ્રો. કરમારકરની નોંધ વિચારવા જેવી છે. જુઓ :—

So, we have to fall back upon अजातिवाद as the only unassailable doctrine The विज्ञानवादिन्s seem to hold that धर्मs are चित्तज; but this is not possible. चित्त is आत्मविज्ञान-स्वरूप and धर्मs are विज्ञानस्वरूपाभासमात्र; there cannot be हेतुफलभाव between them. Here Gauḍapāda uses the expression मनीषिणः It is more probable, therefore, that the बुद्धाः in IV-19 and IV-42 does not refer to the Buddhists, especially because the विज्ञान of Gauḍapāda is different from the विज्ञान of the Buddhists, and the Buddhists who are really द्वयवादिन् could not have preached the अजातिवाद.

यावद्धेतुफलावेशस्तावद्धेतुफलोद्भवः ।
क्षीणे हेतुफलावेशे नास्ति हेतुफलोद्भवः ॥५५॥

અનુવાદ :— જ્યાં સુધી કારણ-કાર્યનો આવેશ છે ત્યાં સુધી કારણ-કાર્યનો ઉદ્ભવ છે, કારણ-કાર્યનો આવેશ ક્ષીણ થતાં કારણ-કાર્યનો ઉદ્ભવ જ થતો નથી. (૫૫).

यावद्धेतुफलावेशः संसारस्तावदायतः ।
क्षीणे हेतुफलावेशे संसारं न प्रपद्यते ॥५६॥

કરું છું, અને તેના ફળ હું અન્ય જન્મમાં ભોગવીશ' એવો હેતુ-ફળનો આવેશ, એટલે કે તે માટેનો આગ્રહ, આત્મા ઉપર એવા ભાવનું આરોપણ, ચિત્તનું એ ભાવ સાથેનું તાદાત્મ્ય (तच्चित्तता), થાય છે, અને ત્યાં સુધી ધર્મ-અધર્મ અને તેના ફળની પ્રવૃત્તિરૂપ સંસાર પણ રહે છે. આ આવેશ એ અધ્યારોપ છે, અને તે અજ્ઞાનને કારણે છે. અદ્વૈત જ્ઞાન દ્વારા હેતુફલાવેશ ક્ષીણ થતાં, તે જ્ઞાનીને માટે સંસાર રહેતો નથી.

ભુશ્રો :—यावद्धेतुफलयोरावेशो हेतुफलाग्रह आत्मन्यध्यारोपणं तच्चित्ततेत्यर्थः तावद्धेतुफलयोरुद्भवो धर्माधर्मयोस्तत्फलस्य चानुच्छेदेन प्रवृत्तिरित्यर्थः । यदा पुनर्मन्त्रौषधिवीर्येणेव ग्रहावेशो यथोक्ताद्वैतदर्शनेनाविद्योद्भूतहेतुफलावेशोऽपनीतो भवति तदा तस्मिन्क्षीणे नास्ति हेतुफलोद्भवः । (શાં ભા)

संवृत्या जायते, सर्वं शाश्वतं नास्ति तेन वै ।
सद्भावेन ह्यजं सर्वमुच्छेदस्तेन नास्ति वै ॥ ५७ ॥

અનુવાદ :—બધું જ (જે ઉત્પન્ન થતું લાગે છે તે) વ્યાવહારિક દૃષ્ટિથી ઉત્પન્ન થાય છે તેથી ખરેખર તે શાશ્વત નથી. પરમાર્થ દૃષ્ટિથી તો બધું અજન્મ જ છે, તેથી કશાનો ખરેખર નાશ છે જ નહીં. (૫૭)

ટૂંકમાં બન્ને ભૂમિકા જુદી છે, જન્મ અને નાશની વાત વ્યાવહારિક દષ્ટિની છે, જ્યારે એક અને અજન્મ આત્માની વાત પારમાર્થિક દષ્ટિની છે, માત્ર સાપેક્ષ દષ્ટિએ કારણ-કાર્ય અને જન્મ-વિનાશ સાચાં લાગે છે.

અહીં संवृत्या શબ્દ અગત્યનો છે. શંકરાચાર્યના મતે સંવૃતિ એટલે સંવરણ, અવિદ્યાવિષયક લૌકિક વ્યવહાર.

જુઓ :—संवृत्या संवरणं संवृतिरविद्याविषयो लौकिकव्यवहारस्तया संवृत्या जायते सर्वम्। तेन अविद्याविषये शाश्वतं नित्यं नास्ति वै। अत उत्पत्तिविनाशलक्षणः संसार आयत इत्युच्यते। परमार्थ सद्भावेन त्वजं सर्वमात्मैव यस्मात्। अतो जात्यभावादुच्छेदस्तेन नास्ति च कस्यचिद्धेतुफलादेरित्यर्थः। (ક. શાં. ભા.)

મણિલાલ ન. દ્વિવેદી શંકરાચાર્યને અનુસરીને 'संवृति'નો અનુવાદ 'The Power of Avidyā' કરે છે. સ્વામી પ્રણવતીર્થ 'લૌકિક વ્યવહાર' અર્થ આપે છે. શ્રી કરમારકર 'Empirical experience', પ્રો. ભટ્ટાચાર્ય 'Practical truth' અને સ્વામી નિખિલાનન્દ 'illusion of experience (due to Avidyā), એવો અનુવાદ કરે છે. આ બધા અર્થોમાં તાત્ત્વિક ભેદ નથી. વેદાન્તની દૃષ્ટિએ અવિદ્યાના આવરણને કારણે આપણે નિરપેક્ષ (absolute) સત્ય જોઈ શકતા નથી એટલે આપણે માત્ર સાપેક્ષ સત્ય જ પામી શકીએ છીએ, અને તેને જ વ્યાવહારિક સત્ય કે દષ્ટિ એટલે કે 'સંવૃતિ' કહેવાય. આ કારિકાની બીજી પંક્તિમાં આવતા सद्भावेन' શબ્દનો અર્થ 'પારમાર્થિક સત્યની દૃષ્ટિએ' કર્યો છે, 'संवृत्या'ના વિરોધમાં આ અર્થ લેવામાં આવ્યો છે, એ સ્પષ્ટ છે. પ્રો. ભટ્ટાચાર્ય 'सद्भावेन' ને 'स्वभावेन' વાંચે છે, જો કે તેઓ પોતે કબૂલ કરે છે કે કોઈ પણ હસ્તપ્રતમાં 'स्वभावेन' શબ્દ નથી છતાં પોતાના મતના સમર્થનમાં તેઓ કહે છે કે ગૌડપાદકારિકામાં આવા પ્રસંગોમાં ગૌડપાદ પ્રકરણ–૩ કારિકા ૨૨, અને પ્રકરણ-૪ કારિકા ૮, ૧૦, ૨૭ તથા ૮૧ માં स्वभाव શબ્દનો જ પ્રયોગ કરે છે; વળી આવા જ અર્થમાં ગૌડપાદ અન્યત્ર પ્રકરણ-૩ કારિકા ૨૧ અને પ્રકરણ-૪ કા. ૯, ૧૯, ૯૧, ૯૨, ૯૩ તથા ૯૪ માં 'प्रकृति' શબ્દ વાપરે છે. આ અંગે પ્રો. કરમારકર કહે છે :-

The reading स्वभावेन proposed by Vidhuśekhara (against all MSS authority) appears simpler, but after all the स्वभाव is the same as सद्भाव in the case of an अज object.

'सद्भावेन हि अज' सर्वम्' નો અનુવાદ શ્રી નિખિલાનન્દ આ પ્રમાણે કરે છે,—All, again, as one with the Ultimate Reality is unborn શ્રી કરમારકર આ રીતે અનુવાદ કરે છે — Everything characterised by the nature of existent (is) unoriginated.

સ્વામી ચિન્મયાનન્દ પણ સ્વામી નિખિલાનન્દ પ્રમાણે 'सद्भावेन'નો અનુવાદ 'being one with the Ultimate Reality' જ કરે છે.

ભિન્ન ભિન્ન અનુભવાતો દરેક પદાર્થ મૂળ એક માત્ર 'સત્' તત્ત્વ સાથેનું એકત્વ ધરાવે છે, મૂળ સતથી તે પૃથક્ નથી એ દૃષ્ટિ એ પારમાર્થિક દૃષ્ટિ જ છે. એટલે ઉપરના અનુવાદમાં દેખાતો ભેદ બાહ્ય જ છે, તાત્ત્વિક નથી. ભૌતિકવાદીઓ નામ-રૂપાત્મક જગત્‌ને સત્ય માને છે, વિજ્ઞાનવાદીઓ બાહ્યપદાર્થોને અસત્ માનીને, એ બાહ્યપદાર્થો એ માત્ર ચિત્તનાં વિચાર-સ્પંદનો જ છે એમ માને છે, જ્યારે વેદાન્તી માને છે કે બાહ્યપદાર્થો અને ચિત્તનાં વિચાર-સ્પંદનો બંને અસત્ છે, માત્ર ચિત્-તત્ત્વ જે બાહ્યપદાર્થ કે મનસ્પંદનો રૂપે ભાસે છે, તે જ એક અજન્મ, અવિનાશી તત્ત્વ છે અહીં જ બૌદ્ધ વિજ્ઞાનવાદીઓથી વેદાંત જુદું પડે છે.

धर्मा य इति जायन्ते जायन्ते ते न तत्त्वतः ।
जन्म मायोपमं तेषां सा च माया न विद्यते ॥५८॥

અનુવાદ : જે ધર્મો ઉત્પન્ન થાય છે એમ કહેવાય છે તે તાત્ત્વિક રીતે ઉત્પન્ન થતા નથી. તેમનો જન્મ માયાસદૃશ છે અને તે માયા પણ તત્ત્વતઃ તો છે જ નહીં. (૫૮)

વિવરણ : જે ધર્મો, જીવાત્માઓ કે અન્ય પદાર્થો જેની ઉત્પત્તિની વાત કરવામાં આવે છે તે બધા સંવૃતિથી, અજ્ઞાનજનિત વ્યાવહારિક દૃષ્ટિથી જ ઉત્પન્ન થયેલા કહેવામાં આવે છે, પારમાર્થિક દૃષ્ટિએ તેમની ઉત્પત્તિ છે જ નહીં. અહીં इति શબ્દ દ્વારા આગળના શ્લોકમાં જેનો ઉલ્લેખ થયો છે તે 'સંવૃતિ'નો નિર્દેશ છે. આ ધર્મોનો જન્મ માયાસદૃશ છે. અહીં શંકા થઈ શકે કે તો પછી આ 'માયા' એ કોઈ સત્ય વસ્તુ સિદ્ધ થાય છે? તેની સ્પષ્ટતા એ કરવામાં આવે છે કે એ માયાનું પોતાનું જ અસ્તિત્વ નથી. શંકરાચાર્ય આ કારિકાના ભાષ્યમાં કહે છે કે માયા એ અવિદ્યમાન વસ્તુનું જ નામ છે

જુઓ :- माया नाम वस्तु तर्हि ? नैवम् । सा च माया न विद्यते, मायेत्यविद्यमानस्याख्येत्यभिप्रायः । (શાં. શાં. ભા.)

સ્વામી ચિન્મયાનન્દ આ વિચારને આ રીતે સમજાવે છે :—

Naturally a doubt will arise in the mind of the students and they may start believing in the positive existence of a thing called ignorance as distinctly separate from knowledge. To deny this Gaudapāda says that the illusion or Māyā itself does not exist. Thus the world-of-objects is in fact "a delusion-created delusion, a non-existence-created non-existence." The world-of-objects, therefore, can have only as much Reality as the eldest daughter of a barren-woman's-son ! Her marriage celebration is certainly an impossibility since her father is an unborn non-existant entity. (Mandukyopanishad by Swami Chinmayananda)

અહીં 'ધર્મો'ને માયોપમ કહ્યા છે, એટલે એનો અર્થ એ થઇ શકે કે ધર્મો ઉત્પન્ન થયેલા કહેવાય છે, પણ તાત્ત્વિક દૃષ્ટિએ ધર્મોની ઉત્પત્તિ છે જ નહીં. ધર્મોનું પોતાનું નિરાળું અસ્તિત્વ જ નથી, જેમ માયાનો ઉલ્લેખ કરવામાં આવે છે એટલે માયાનું અસ્તિત્વ માની લઇએ છીએ, પરંતુ ખરેખર તો માયાનું અસ્તિત્વ જ માયિક છે, તત્ત્વતઃ તો માયાનું પોતાનું કોઈ અસ્તિત્વ જ નથી

સર્વાસ્તિત્વવાદી બૌદ્ધો ૭૫ પ્રકારના 'ધર્મો'ના સાચા અસ્તિત્વને માને છે. તે આ પ્રમાણે છે

૭૨ संस्कृत धर्म + ३ असंस्कृत धर्म.

૭૨ संस्कृत धर्म :—११ रूपधर्म (५ इन्द्रियायतन + ५ विषयायतन + १ अविज्ञप्ति) + १ चित्तधर्म + ४६ चैत्तधर्म + १४ चित्तविप्रयुक्त धर्म

३ असंस्कृत धर्म :—आकाश, प्रतिसंख्यानिरोध અને अप्रतिसंख्यानिरोध.

ગૌડપાદના મતે ધર્મોની ઉત્પત્તિ જ નથી, અને માયોપમ છે એટલે માયાની જેમ ધર્મો પણ તત્ત્વતઃ અસ્તિત્વ ધરાવતા નથી,

यथा मायामयाद्बीजाज्जायते तन्मयोऽङ्कुरः ।
नासौ नित्यो न चोच्छेदी तद्वद्धर्मेषु योजना ॥ ५९ ॥

અનુવાદ :—જેવી રીતે માયામય બીજમાંથી માયામય અંકુર ઉત્પન્ન થાય છે, અને તે નથી નિત્ય હોતું કે નથી નાશવંત હોતું, તે જ પ્રમાણે ધર્મોની બાબતમાં સમજવું. (૫૯)

વિવરણ :—અહીં શંકા થઇ શકે કે માયા જે પોતે જ અસ્તિત્વ ધરાવતી નથી તે અન્ય માયામય ધર્મો કેવી રીતે ઉત્પન્ન કરી શકે? આ શંકાનું નિરસન કરવા માટે અહીં માયામય-જાદુઇ-બીજનું દષ્ટાન્ત આપવામાં આવ્યું છે. ભારતમાં જાદુગરો એવો જાદુ કરે છે કે એક જાદુઇ બીજ જમીન પર મૂકી, એને માટીથી ઢાંકી દે, એને પાણી સીંચે એની ઉપર ટોપલો ઢાંકી દે અને થોડી વારમાં ટોપલો ઊંચકે તો બીજમાંથી અંકુર ફૂટેલા દેખાય! ફરી પાણી છાંટવાની વિધિ કરે, ટોપલો ઢાંકી દે અને ફરી ઊંચકે ત્યાં તો તે સુવિકસિત છોડ દેખાય અને આ પ્રક્રિયામાં આગળ ચાલતા ફળ પણ ઉત્પન્ન થાય અને લોકો તેનો આસ્વાદ પણ કરે! પરંતુ આ સમગ્ર પ્રક્રિયામાં કશી વાસ્તવિક ઘટના હોતી નથી. લોકોમાં ભ્રાન્તિ ઉત્પન્ન કરનાર જાદુગરનો આ ખેલ જ હોય છે. છતાં લોકોને વાસ્તવિક લાગે એવી અનુભૂતિ થાય છે ખરેખર તો તે બીજ પણ માયામય હોય છે અને તેનો છોડ કે ફળ પણ માયામય જ હોય છે. માયામય બીજનું આ માયામય અંકુર નથી નિત્ય કે નથી નાશવંત, કારણ જેનું આવું અસ્તિત્વ જ નથી તેનો જન્મ અને વિનાશ કેવો? તે જ પ્રમાણે સર્વ 'ધર્મો'નું સમજવું. આગલી કારિકામાં કહ્યું કે ધર્મનો જન્મ માયોપમ છે, તે જ વાત અહીં દષ્ટાન્તથી સમજાવી છે

नाजेषु सर्वधर्मेषु शाश्वताशाश्वताभिधा ।
यत्र वर्णा न वर्तन्ते विवेकस्तत्र नोच्यते ॥ ६० ॥

અનુવાદ :—સર્વ ધર્મો કે જેની ઉત્પત્તિ જ નથી તેને નિત્ય કે અનિત્ય એવી સંજ્ઞા જ ન આપી શકાય. જ્યાં શબ્દો જ હોતા નથી ત્યાં (આ આવું છે અને તે તેવું છે એવા) વિવેકને કોઇ અવકાશ નથી. (૬૦)

વિવરણ :—આગળ જણાવ્યું છે કે જેમ માયામય બીજમાંથી માયામય અંકુર થાય છે, તે નથી નિત્ય કે નથી અનિત્ય, તેજ પ્રમાણે ધર્મો પણ માયામય જ છે, એનો જન્મ અને વિનાશ છે જ નહીં. બધું જ અજન્મ છે. શંકરાચાર્ય અહીં 'ધર્મો'નો અર્થ 'જીવાત્મા' કરે છે અને સમજાવે છે કે તાત્ત્વિક દૃષ્ટિએ તો અજ આત્માઓની નિત્ય એકરસ, માત્ર વિજ્ઞાનસ્વરૂપ જ સત્તા–અસ્તિત્વ–છે, તે આત્માઓને માટે શાશ્વત કે અશાશ્વત એવી સંજ્ઞા વાપરી શકાય જ નહીં.

જુઓ :—परमार्थसत्स्वात्मस्वजेषु नित्यैकरसविज्ञप्तिमात्रसत्ताकेषु शाश्वताशाश્वता इति वा नाभिधा नाभिधानं प्रवर्तत इत्यर्थः। (કા. શાં. ભાષ્ય)

આથી 'ધર્મો' જે અજન્મ છે તેને નિત્ય કે અનિત્ય એવા કોઈ શબ્દોથી સમજાવી શકાતા નથી. ધર્મોના સ્વરૂપનું વર્ણન થઈ શકતું નથી, વાણીનું જ જેમાં અસ્તિત્વ નથી ત્યાં, તે આવા છે કે તેવા છે એવો ભેદ–વિવેક–કેવી રીતે કરી શકાય ? શંકરાચાર્ય જણાવે છે કે 'ધર્મો' પારમાર્થિક દૃષ્ટિએ તો કેવળ નિત્ય એકરસ વિજ્ઞપ્તિમાત્ર સત્તા જ ધરાવે છે, એથી 'ધર્મો' એ બહુવચન પણ વ્યાવહારિક દૃષ્ટિએ જ છે. આવા 'ધર્મો'નું તત્ત્વતઃ જે સ્વરૂપ છે તે વિજ્ઞપ્તિ માત્ર છે, તેને વેદાન્ત આત્મા કે બ્રહ્મ કહે છે, અને તેનું સ્વરૂપ વર્ણનાતીત કહ્યું છે. જુઓ :—यतो वाचो निवर्तन्ते अप्राप्य मनसा सह। (તૈત્તિરીયોપનિષદ્-૨-૪-૫)

'બ્રહ્મમીમાંસા-જ્યોતિ'માં શ્રી મગનભાઈ ચતુરભાઈ પટેલ આ કારિકાને સમજાવતાં નોંધે છે :—"જીવાત્માઓના સંબંધમાં નિત્ય કે અનિત્ય એમ કશુંય કહેવાય નહીં, કારણ કે પરમાર્થ દૃષ્ટિએ જોતાં જીવાત્મા જેવું કોઈ છે જ નહીં, ઉત્પન્ન જ થયું નથી, એ તો માત્ર કલ્પના જ છે. હવે વ્યવહાર–દૃષ્ટિએ કલ્પનામાં પણ જોતાં ત્યાં આપણી જ્ઞાન અને અજ્ઞાન એમ બે દશા છે," એમાં અજ્ઞાન દશામાં જ એ છે એમ જણાય છે. પણ તત્ત્વદૃષ્ટિએ વિચાર કરતાં જ્ઞાનાવસ્થામાં તો એ મૃગજળ પેઠે વસ્તુતાએ નથી એમ સ્પષ્ટ સમજાય છે; એટલે વ્યવહારમાં પણ તેની સદસદ્ એવી વિલક્ષણ સ્થિતિ છે, એટલે નિત્ય કે અનિત્ય એમ પણ ન જ કહેવાય. આવી રીતે પરમાર્થ તેમ જ વ્યવહાર દૃષ્ટિએ જીવાત્માના સંબંધી નિત્ય કે અનિત્ય એવું કાંઈ પણ ન જ કહી શકાય. તેથી જ માયાને સદસદ્વિલક્ષણા, અનિર્વચનીયા કહેવાઈ છે.

'કાર્યકારણ સંઘાતમાં થતો જન્મ બે રીતે દેખાય છે. એક બીજાંકુર-ન્યાયે અને બીજો ઉપાધિની અપેક્ષાએ થતો સંઘાતજન્મ, આમાં વસ્તુતાએ જન્મ છે જ નહીં તેથી વસ્તુતાએ થતા જન્મવાળી વસ્તુ આ સંકલનાની પારની જ છે, અને આ સંકલનામાં પડતી એટલે જન્મતી દેખાતી બધી ય વસ્તુઓ નાશવાન્ જ છે અને તેમની શરૂઆતનું ઠેકાણું નથી કે તેમના અંતનું પણ ઠેકાણું નથી. આથી માયાના ફેરામાં વર્તતાં બધાંય દસ્યો વસ્તુતાએ જન્મેલાં નથી જ, તેથી નિત્ય કે અનિત્ય એવો જે માયાનો ગુણ છે તે એમને લાગી શકે નહીં અને તેથી જીવભાવ પણ માયાની અંદરનો ભાવ હોઈ અનિર્વચનીય જ છે.'

શ્રી મગનભાઈ પટેલે આ કારિકાને શાંકર વેદાંત પદ્ધતિએ સમજાવી છે શ્રી કરમારકર જણાવે છે કે બૌદ્ધોએ ૭૫ ધર્મો ગણાવ્યા છે તેમાં ૭૨ 'સંસ્કૃતધર્મ' શાશ્વત છે અને ૩ 'અસંસ્કૃત ધર્મો' અશાશ્વત છે. ગૌડપાદના અજાતિવાદ પ્રમાણે શાશ્વત અને અશાશ્વત એવા સંજ્ઞા તાત્ત્વિક દૃષ્ટિએ અર્થહીન છે.

यथा स्वप्ने द्वयाभासं चित्तं चलति मायया ।
तथा जाग्रद्द्वयाभासं चित्तं चलति मायया ॥ ६१ ॥

अद्वयं च द्वयाभासं चित्तं स्वप्ने न संशयः ।
अद्वयं च द्वयाभासं तथा जाग्रन्न संशयः ॥ ६२ ॥

અનુવાદ :—જેવી રીતે સ્વપ્નમાં માયાને લીધે ચિત્ત દ્વૈતાભાસ-રૂપે પ્રવૃત્ત કરે છે, તેજ પ્રમાણે જાગ્રત્‌માં (પણ) માયાને લીધે (જ) ચિત્ત દ્વૈતાભાસરૂપે પ્રવૃત્ત કરે છે. (૬૧)

સ્વપ્નાવસ્થામાં અદ્વય ચિત્ત (જ) દ્વૈતરૂપે ભાસે છે તેમાં કોઈ સંશય નથી, તેવી જ રીતે જાગ્રતમાં પણ અદ્વય ચિત્ત જ દ્વૈતરૂપે ભાસે છે, તેમાં ય કોઈ સંશય નથી. (૬૨)

વિવરણ :—કા. ૬૧ પ્રકરણ ત્રીજાની કા. ૨૯ જેવી જ છે, માત્ર 'स्पन्दते मायया मनः' ને બદલે અહીં 'चित्तं चलति मायया' છે, તે જ પ્રમાણે કા. ૬૨ પણ પ્રકરણ ત્રીજાની કા. ૩૦ જેવી જ છે, માત્ર 'मनः' ને બદલે અહીં 'चित्त' છે. ચિત્ત ખરેખર ગ્રાહ્ય ગ્રાહકભાવરહિત, અદ્વય છે જાગ્રતના તથા સ્વપ્નના બધા જ 'ધર્મો' માયાથી થયેલાં ચિત્તસ્પંદનને લીધે જ છે.

स्वप्नदृक्प्रचरन्स्वप्ने दिक्षु वै दशसु स्थितान् ।
अण्डजान्स्वेदजान्वापि जीवान्पश्यति यान्सदा ॥ ६३ ॥

स्वप्नदृक्चित्तदृश्यास्ते न विद्यन्ते ततः पृथक् ।
तथा तद्दृश्यमेवेदं स्वप्नदृक्चित्तमिष्यते ॥ ६४ ॥

અનુવાદ :—સ્વપ્નદ્રષ્ટા સ્વપ્નમાં ફરતો ફરતો દશે દિશાઓમાં રહેલા જે અંડજ કે સ્વેદજ જીવોને હંમેશા જુએ છે, તે બધાં સ્વપ્નદ્રષ્ટાનાં ચિત્તનાં જ દશ્યો હોય છે, તેનાથી તે જુદા હોતા નથી, તે જ પ્રમાણે સ્વપ્નદ્રષ્ટાનું ચિત્ત પણ તે સ્વપ્નદ્રષ્ટાનું જ દશ્ય માનવામા આવે છે (૬૩–૬૪)

વિવરણ :—ઉપર જણાવ્યુ તેમ અદ્વય ચિત્ત જ ગ્રાહ્ય–ગ્રાહકરૂપી દ્વૈત ધારણ કરીને સ્વપ્ન અને જાગ્રતમા પ્રવૃત્તિ કરે છે. સ્વપ્નનો દ્રષ્ટા જે અનેક પ્રકારના જીવો કે દશ્યો જુએ છે તે કેવળ એના ચિત્તનાં જ દશ્યો છે, ચિત્તથી નિરપેક્ષ દશ્યો હોતા નથી, ચિત્ત અને ચિત્ત–દશ્યમાં ભિન્નતા હોતી નથી. સ્વપ્નદ્રષ્ટા અને તેનું ચિત્ત એ બે તો પૃથક્, નોખા ખરાં ને ? તો અહીં સ્પષ્ટ કરવામાં આવે છે કે સ્વપ્નદ્રષ્ટાનું ચિત્ત એ પણ સ્વપ્નદ્રષ્ટાનું 'દશ્ય' જ છે. સ્વપ્નદૃક્ પોતે જ ચિત્તરૂપે દેખાય છે, આથી સ્વપ્નદ્રષ્ટાથી ભિન્ન ચિત્ત નામનું કોઈ તત્ત્વ છે જ નહીં. વળાત 'ચિત્ત' પર નહીં પણ 'દૃક્' પર વિશેષ ભાર મૂકે છે. દૃક્ કહો, ચિત્ કહો, આત્મા કહો કે બ્રહ્મ કહો એ જ એક અજ, અદ્વય વસ્તુ છે ભિન્ન ભિન્ન દેખાતા ધર્મો નિત્ય કે અનિત્ય નથી, પણ અજ છે એનો અર્થ એ જ કે જે 'ધર્મો' રૂપે ભાસ છે તે ચિત્તના સ્પંદનો છે, અને તે ચિત્ત પણ આખરે તો 'દૃક્'નો જ માયાથી થતો આભાસ છે. 'દૃક્' એ શૂન્યતા નથી, અભાવ નથી, પણ પરમ સત્ છે. અહીં જ વેદાંત, બૌદ્ધ વિચારધારાથી જુદું પડે છે. જે કાંઈ છે તે માત્ર ચિત્ત છે એમ બૌદ્ધ કહે છે, તો વેદાંતી જે કાંઈ છે તે માત્ર ચિત્ છે એમ કહે છે. ચિત્ત અને ચિત્ કે દૃક્ વચ્ચેનો ભેદ માણ્ડૂક્યોપનિષદ્ની પ્રણવના ચાર પાદની ભૂમિકામાં સ્પષ્ટ કરાયો જ છે. પ્રથમ ત્રણ અવસ્થા ચિત્તની છે, તો ચતુર્થ એ ચિત્‌ની છે; આથી જ આ કારિકાઓના આધાર તરીકે માણ્ડૂક્યોપનિષદ્‌ને સ્વીકાર્યું છે તે સર્વથા ઉચિત છે. દ્રષ્ટા અને દશ્યનું દ્વૈત રહે છે ત્યાં સુધી ચિત્તના સ્વપ્ન, જાગ્રત્ અને સુષુપ્તિ એવી ત્રિવિધ અવસ્થાઓ છે. દ્રષ્ટાથી ભિન્ન ચિત્ત, તેમજ ચિત્તથી ભિન્ન દશ્ય જેવું કાંઈ છે જ નહીં.

જુઓ :—स्वप्नदृशश्चित्तं स्वप्नदृक्‌चित्तम् । तेन दृश्यास्ते जीवास्तत्तस्मात्स्वप्नदृक्‌चित्तात्पृथङ्न विद्यन्ते न सन्तीत्यर्थ.। चित्तमेव ह्यनेकजीवादिभेदाकारेण विकल्प्यते । तथा तदपि स्वप्नदृक्‌चित्तमिद तद्‌दृश्यमेव, तेन स्वप्नदृशा दृश्य तद्‌दृश्यम् । अत. स्वप्नदृग्व्यतिरेकेण चित्त नाम नास्तीत्यर्थः। (શા શા. ભા)

चरञ्जागरिते जाग्रद्दिक्षु वै दशसु स्थितान् ।
अण्डजान्स्वेदजान्वापि जीवान्पश्यति यान्सदा ॥ ६५ ॥

जाग्रच्चित्तेक्षणीयास्ते न विद्यन्ते ततः पृथक् ।
तथा तद्‌दृश्यमेवेदं जाग्रतश्चित्तमिष्यते ॥ ६६ ॥

અનુવાદ :—જાગ્રત્ અવસ્થાનો દ્રષ્ટા જાગ્રત્-અવસ્થામાં ફરતાં ફરતા દશે દિશામા રહેલા અંડજ કે સ્વેદજ જીવોને હમેશા જુએ છે તે જાગ્રતઅવસ્થાના દ્રષ્ટાના ચિત્તના દશ્યો છે, તે ચિત્તથી જુદા હોતાં નથી, તેમ જ તે જાગ્રત્ અવસ્થાના દ્રષ્ટાનું ચિત્ત પણ તે જાગ્રત્-દ્રષ્ટાનુ જ દશ્ય હોય છે. (૬૫-૬૬)

વિવરણ :—કારિકા ૬૩-૬૪ મા જે સ્વપ્નાવસ્થાને અનુલક્ષીને કહ્યુ છે તેવુ જ જાગ્રત અવસ્થાનુ છે. જાગ્રત્ અવસ્થામાં દેખાતા જીવો વગેરે જાગ્રત-દ્રષ્ટાના ચિત્તથી નિરપેક્ષ, સ્વતંત્ર અસ્તિત્વ ધરાવતા નથી. અને આ જીવોને જોવાવાળુ આ ચિત પણ દ્રષ્ટાથી ભિન્ન નથી ટૂકમા જાગ્રત્-દ્રષ્ટાથી જાગ્રત-દશ્ય અને જાગ્રત-ચિત્ત ભિન્ન નથી. સ્વામી નિખિલાનંદ અહીં રજૂ થયેલા વેદાંત-વિચાર આ રીતે સમજાવે છે —

Mind is identical with the Reality or Atman, when the Reality is characterised by the perception of the subject-object idea (through ignorance), it is called the mind and when it remains free from any such idea it is called Ātman. *From the standpoint of Reality the perceiver,* the object and the instrument of perception are one The causal relation, like the external objects, is in the mind of the perceiver.

उभे ह्यन्योन्यदृश्ये ते किं तदस्तीति नोच्यते ।
लक्षणाशून्यमुभयं तन्मतेनैव गृह्यते ॥ ६७ ॥

અનુવાદ :—તે બન્ને અન્યોન્યનાં દૃશ્ય છે, તે શું છે તે કહી શકાતું નથી. બન્ને પ્રમાણ વિનાનાં છે, તે પ્રમાણે માનવાને (તચ્ચિત્તતાને) કારણે જ તેમનું ગ્રહણ થાય છે. (૬૭)

વિવરણ :—ચિત્ત અને ચિત્તના વિષયો બન્ને એકબીજાનાં દૃશ્યો એ. એકબીજાના વિષયો છે ચિત્ત એ જીવ વગેરેની અપેક્ષાએ જ છે, અને જીવાદિ ચિત્તની અપેક્ષાએ છે બન્ને એકબીજા વડે જણાનારાં છે. પરસ્પરાપેક્ષ હોવાથી બેમાંથી કોઈનું નિરપેક્ષ અસ્તિત્વ કહી શકાતું નથી. તેથી પ્રશ્ન થાય છે કે એ બે શું છે ? એનું સ્વરૂપ કેવું છે ? વિવેકી મનીષીઓ માને છે કે ચિત્ત કે ચિત્ત-દૃશ્ય બેમાંથી એકનું પણ નિરપેક્ષ અસ્તિત્વ નથી. શંકરાચાર્ય આ સમજાવવા દૃષ્ટાન્ત આપે છે કે સ્વપ્નમાં હાથી કે હાથીને ગ્રહણ કરવાવાળું ચિત્ત તે બન્ને ખરેખર નથી, એવું જાગ્રતમાં સમજાય છે તે જ પ્રમાણે જાગ્રતમાં દૃશ્યો અને તેને ગ્રહણ કરવાવાળું ચિત્ત બન્ને ખરેખર નથી, એવું જ્ઞાનીઓ સમજે છે. આ ચિત્ત અને ચિત્ત-દૃશ્યના પોતાના સ્વતંત્ર અસ્તિત્વને ન માનવાનું કારણ એ છે કે ચિત્ત અને ચૈત્ય (ચિત્તનો વિષય) બન્ને પ્રમાણ-શૂન્ય છે. ચિત્તને પુરવાર કરવા માટે ચિત્તદૃશ્ય-વિષય-પર આધાર રાખવો પડે છે અને ચિત્ત-દૃશ્યને પુરવાર કરવા માટે ચિત્ત પર આધાર રાખવો પડે છે: બન્ને પરસ્પરાશ્રિત છે. ઘટ-પદાર્થ વિના ઘટ-કલ્પના નથી થઈ શકતી. અને ઘટની કલ્પના વિના ઘટનું ગ્રહણ થઈ શકતું નથી. ઘટ પ્રમાણ બને છે ત્યારે ઘટ-કલ્પના પ્રમેય બને છે, તો વળી ઘટ-કલ્પના પ્રમાણ બને ત્યારે ઘટ પ્રમેય બને છે. તાત્પર્ય કે પ્રમાણ-પ્રમેય-ભેદની કલ્પના થઈ શકે એમ નથી.

જુઓ :—जीवचित्ते उभे चित्तचैत्ये ते अन्योन्यदृश्ये इतरेतरगम्ये । जीवादिविषयापेक्षं हि चित्तं नाम भवति । चित्तापेक्षं हि जीवादि दृश्यम् । अतस्ते अन्योन्यदृश्ये । तस्मान्न किंचिदस्तीति चोच्यते चित्तं वा चित्तेक्षणीयं वा किं तदस्तीति विवेकिनोच्यते । न हि स्वप्ने हस्ती हस्तिचित्तं वा विद्यते तथेहापि विवेकिनामित्यभिप्रायः । कथम् ? लक्षणाशून्यं लक्ष्यतेऽनयेति लक्षणा प्रमाणं प्रमाणशून्यमुभयं चित्तं चैत्यं द्वयं यतस्तन्मतेनैव तच्चित्ततयैव तद्गृह्यते । नहि घटमति

प्रत्याख्याय घटो गृह्यते नापि घट प्रत्याख्याय घटमतिः'। न हि तत्र प्रमाणप्रमेयभेदः शक्यते कल्पयितुमित्यभिप्रायः । (શાં ભા)

किं तदस्तीति नोच्यते ने બદલે આટ્રાચાર્ય किं तदस्तीति चोच्यते પાઠ આપે છે પ્રો. કરમાકર આ અંગે નોધે છે :-

Prof. Vidhusekhara reads किं तदस्तीति नोच्यते but curiously enough translates the same as 'but you do not say what remains there.' The objector asks'-If both चित्त and' चैत्य have no'independent'existence then what exists? The answer is nothing dependent exists. Gaudapada holds the view that the चित्त which sees the चैत्य is not the highest'reality The विज्ञानवादिन्s as Gaudapāda underst-ands them' seem to regard चित्त'as capable of producing the चित्तधर्मs endowing them with some sort of reality

यथा स्वप्नमयो जीवो जायते म्रियतेऽपि च ।
तथा जीवा अमी सर्वे भवन्ति न भवन्ति च ॥६८॥

અનુવાદ જેવી રીતે સ્વપ્નનો જીવ ઉત્પન્ન થાય છે અને મરે છે, તેવી જ રીતે આ સર્વ (જાગ્રતના) જીવો (પણ) છે અને નથી. (૬૮)

यथा मायामयो जीवो जायते म्रियतेऽपि च ।
तथा जीवा अमी सर्वे भवन्ति न भवन्ति च ॥ ६९ ॥

અનુવાદ :—જેવી રીતે માયામય જીવ ઉત્પન્ન થાય છે અને મરે છે તેવી જ રીતે આ સર્વ જીવો છે અને નથી (૬૯)

यथा निर्मितको जीवो जायते म्रियतेऽपि वा ।
तथा जीवा अमी सर्वे भवन्ति न भवन्ति च ॥ ७० ॥

અનુવાદ :—જેવી રીતે (મંત્રાદિથી રચિત) બનાવટી જીવ ઉત્પન્ન થાય છે અને મરે છે તેવી જ રીતે આ સર્વ જીવો છે અને નથી (૭૦)

વિવરણ : માયામય એટલે માયાનીએ–જાદુગરે–સર્જેલો (જીવ). નિર્મિતકઃ એટલે મંત્ર–ઓષધિ વગેરેથી ઉત્પન્ન કરાયેલો. સ્વપ્નના, જાદુવિદ્યાથી સર્જેલા કે મંત્ર–ઓષધિથી દેખાડેલા જીવો ઉત્પન્ન થયેલા અને નાશ પામેલા દેખાય છે, પરંતુ વાસ્તવમાં નથી તે ઉત્પન્ન થતા કે નથી નાશ પામતા, તે જ પ્રમાણે જાગ્રતના જીવોનું છે મનુષ્યાદિ જીવો વર્તમાનમાં વિદ્યમાન લાગે છે પણ તે અવિદ્યમાન જ હોય છે, આ જીવાદિ સૃષ્ટિ કેવળ ચિત્તની વિકલ્પના માત્ર જ છે. આમ ચિત્તદૃશ્યો ખરેખર અસ્તિત્વ ન ધરાવતાં હોય છતાં 'દૃશ્ય' બને છે. દૃશ્યમાન હોવું, ચિત્તથી અનુભવાવું એ કાંઈ દૃશ્ય વિષયની સત્તા–Reality–નું પ્રમાણ નથી, એ સ્વપ્ન અને જાદુના દૃષ્ટાન્તથી સમજાય છે જાગ્રતનાં જીવાદિ દૃશ્યોનું પણ એવું જ છે સર્વ ચિત્તગ્રાહ્ય જ છે અને ઉપર જણાવ્યું તેમ ચિત્ત તથા ચિત્તના વિષયો પોતાના અસ્તિત્વની સાબિતી માટે અન્યોન્યાશ્રયી છે. આથી ચિત્ત–દૃશ્ય કે ચિત્તનું પોતાનું નિરપેક્ષ અસ્તિત્વ છે જ નહીં એટલે ચિત્ત જેને ઉત્પન્ન થયેલું અને નાશ પામેલું અનુભવે છે, તે સત્ય–Real–નથી. આથી કશું જ ઉત્પન્ન થતું નથી એમ હવે પછીની કારિકામાં ગૌડપાદ કહે છે.

न कश्चिज्जायते जीवः संभवोऽस्य न विद्यते ।
एतत्तदुत्तमं सत्यं यत्र किंचिन्न जायते ॥ ७१ ॥

અનુવાદ —કોઈ જીવ ઉત્પન્ન થતો નથી, એના જન્મનું કારણ જ નથી આ તે ઉત્તમ સત્ય છે કે જ્યાં કશું જ ઉત્પન્ન થતું નથી. (૭૧)

વિવરણ – અદ્વૈત પ્રકરણની અડતાળીસમી કારિકાની જ અહીં પુનરુક્તિ થઈ છે ઉપરની ચર્ચાનો નિષ્કર્ષ સ્વાભાવિક રીતે જ એ આવે છે કે સ્વપ્ન–માયાના જન્મ–નાશ જેવા જ જાગ્રતના પણ જન્મ–નાશ ચિત્તના વિકલ્પનો છે, અને ચિત્ત તથા ચિત્ત–દૃશ્યો બન્ને વાસ્તવિક સત્તા–existence–ધરાવતા નથી, એટલે ચિત્ત અને ચિત્તજ દૃશ્યો બન્નેની ઉત્પત્તિ થતી જ નથી ઉત્પત્તિ અને નાશ એ ચિત્તની—અનુભૂતિ– છે, પણ જ્યાં ચિત્ત, પોતે જ ઉત્પન્ન થયેલું નથી ત્યાં કશાની ઉત્પત્તિનું કારણ કે સંભાવના જ ક્યાંથી હોય ? આથી કશું જ ઉદ્ભવતું નથી એ જ પરમ સત્ય છે. એમ કારિકાકાર કહે છે –

Gaudapāda repeats his thesis that the अजातिवाद is the only true doctrine enunciating 'Nothing is ever produced

of born' and not चित्तजाः धर्माः and धर्मजं चित्तं as held by the Buddhists

અહીં 'सम्भव' ના અર્થો જન્મ, કારણ અને સંભાવના થઈ શકે એમ છે. પ્રો. કરમારકર સંભવનો અર્થ 'origination' કરે છે. શંકરાચાર્યે પ્રકરણ ત્રીજાની ૪૮ મી કારિકાના ભાષ્યમાં સંભવ એટલે કારણ એવો અર્થ કર્યો છે. (જુઓ :– अत. स्वभावतोऽजस्यास्यैकस्यात्मनः सम्भवः कारण न विद्यते नास्ति ।)

चित्तस्पंदितमेवेदं ग्राह्यग्राहकवद्द्वयम् ।
चित्तं निर्विषयं नित्यमसङ्गं तेन कीर्तितम् ॥ ७२ ॥

અનુવાદ :—ગ્રાહ્ય-ગ્રાહક રૂપે અનુભવાતું આ દ્વૈત એ માત્ર ચિત્ત-સ્પંદનો જ છે. ચિત્ત નિર્વિષય છે તેથી તેને નિત્ય અસંગ કહેવામાં આવ્યું છે. (૭૨)

વિવરણ :—ગ્રાહક-ગ્રાહ્ય કે દ્રષ્ટા-દૃશ્ય-રૂપે સમગ્ર વ્યવહારમાં દ્વૈત જોવામાં આવે છે, તે અન્ય કશું જ નથી પણ એક માત્ર ચિત્તનાં સ્પંદનો જ છે. છે, પરંતુ પરમાર્થતઃ ચિત્તનો કોઈ વિષય નથી. ચિત્ત નિર્વિષય હોવાને કારણે તેને નિત્ય અસંગ કહ્યું છે. असङ्गोऽह्ययं पुरुषः । (બૃહદ્-૩૫) ખરેખર તો નિર્વિષય ચિત્ત એટલે જ ચિત્, જેને ઉપનિષદ્ આત્મા કહે છે તે આ અસંગ ચિત્ત જ છે

ચિત્તનાં સ્પંદનો બંધ થઈ જાય એટલે દ્રષ્ટા-દૃશ્ય જેવું કાંઈ રહે જ નહીં અને જે રહે તે કેવળ ચિત્, આત્મા. આથી જ યોગનું લક્ષ્ય છે ચિત્તને વિષયના સ્પર્શથી મુક્ત કરવાનું. નિર્વિષય ચિત્ત એ જ સાચું સ્વ-રૂપ છે. 'અસ્પર્શયોગ'નું પણ આ જ લક્ષ્ય છે.

योऽस्ति कल्पितसंवृत्या परमार्थेन नास्त्यसौ ।
परतन्त्राभिसंवृत्या स्यान्नास्ति परमार्थतः ॥ ७३ ॥

અનુવાદ :—જે પદાર્થ કલ્પિત વ્યવહારને કારણે હોય, તે પરમાર્થતઃ વિદ્યમાન હોતો નથી. બીજા મતાવલંબીઓના શાસ્ત્રોની દૃષ્ટિએ અસ્તિત્વ ધરાવતા હોય, પણ પારમાર્થિક દૃષ્ટિએ તે હોતો નથી. (૭૩)

વિવરણ :—ચિત્ત નિર્વિષય છે એટલે તે અસંગ છે, એમ કહેવામાં આવે તો તે સાચું નથી, કારણ ગુરુ, શાસ્ત્ર અને શિષ્ય જેવા ચિત્તના વિષયો છે જ આથી ચિત્ત અસંગ કેવી રીતે કહેવાય; એવી શંકાનું નિરાકરણ આ કારિકા કરે છે, એમ શંકરાચાર્ય માને છે.

શાસ્ત્ર, ગુરુ અને શિષ્ય ને 'વિદ્યમાન' કહીએ છીએ તે માત્ર કલ્પિત વ્યવહારથી જ. પરમતત્ત્વની પ્રાપ્તિના ઉપાય તરીકે કરેલી કલ્પનારૂપે જ શાસ્ત્રાદિ વિદ્યમાન છે અને તે વ્યવહાર જ છે. શાસ્ત્રાદિની સત્તા વ્યાવહારિક જ છે, પારમાર્થિક નથી. પ્રથમ પ્રકરણની કારિકા ૧૮માં કહ્યું છે, उपदेशादयं वादो ज्ञाते द्वैतं न विद्यते । ગુરુ-શિષ્યનું દ્વૈત પણ પારમાર્થિક જ્ઞાન થતાં રહેતું નથી.

અન્યમતાવલંબીઓનાં શાસ્ત્રો જેના અસ્તિત્વનું સમર્થન કરતા હોય તે પદાર્થો પણ પારમાર્થિક દૃષ્ટિએ અસ્તિત્વ ધરાવતા નથી. આથી પરમાર્થતઃ ચિત્ત અસંગ જ છે. વેદાન્તદર્શન વેદાદિ શાસ્ત્રોને પણ અવિદ્યાના ક્ષેત્રમાં જ ગણે છે. સ્વામી ચિન્મયાનંદ આ કારિકાના વિવાદને સરસ રીતે સમજાવે છે :—

From this stand-point of Absolute Reality at the moment of experiencing the Supreme, infact, even the *Guru*, even the scripture or the disciple is an Absolute hallucination of the mind. But they are revered and respected in life and so much glorified by *Sāstras*, because they are sacred among the millions of flimsy phantansies of the mind. This is a soul-saving figment. In the dream also the horrid has in itself a capacity to awaken the dreamer to a greater plane of consciousness. Similarly, of all the transactions of the mind, the study of the *Sāstras* has its intrinsic value inasmuch as it can in the long run, while striving at meditation, tumble itself off the dark world of ignorance and reach the sunny lands of wisdom.

Even if a million philosophical schools were to declare anything against the Absolute Reality, the false cannot become the real. Reality does not exist because

of its supporters nor can we harm the truth because of a majority opinion to the contrary! Democracy does not function in this realm of the Absolute!! Truth reigns supreme whether we vote for or against it. (Mandukya Upanishad)

શંકરાચાર્ય 'परतन्त्राभिसंवृति'નો અર્થ પરશાસ્ત્રવ્યવહાર કરે છે. પ્રો. ભટ્ટાચાર્ય આ અર્થ સ્વીકારતા નથી. દરેક આવૃત્તિ કે હસ્તપ્રતમાં 'परतन्त्राभिसंवृत्या' જ પાઠ છે એમ પ્રો. ભટ્ટાચાર્ય સ્વીકારે છે છતાં તેઓ 'परतन्त्रः अभिसंवृत्या' એવો પાઠ યોજે છે કારણ એમની દૃષ્ટિએ એ જ સાચો અર્થ છે અને બૌદ્ધ કૃતિઓનું એને સમર્થન છે! પ્રો. ભટ્ટાચાર્ય 'परतन्त्र'નો અર્થ 'બીજા પર આધાર રાખનાર' કરે છે. એમના મતે કારિકાનો અર્થ આ પ્રમાણે છે—જે કંઈ કલ્પિત વ્યાવહારિક (સંવૃતિ) સત્યમાં અસ્તિત્વ ધરાવે છે તે પારમાર્થિક સત્યમાં અસ્તિત્વ ધરાવતું નથી, કારણ જે પોતાના અસ્તિત્વ કે ઉત્પત્તિ માટે બીજા પર આધાર રાખનારું છે તે અસ્તિત્વ કે ઉત્પત્તિના કારણ એવા વ્યાવહારિક સત્યમાં અસ્તિત્વ ધરાવે, પણ પારમાર્થિક સત્યમાં નહીં.

પ્રો. ભટ્ટાચાર્ય જણાવે છે કે બૌદ્ધો संवृति सत्य અને परमार्थ सत्य એમ બે પ્રકારના સત્યનો સ્વીકાર કરે છે. પરમાર્થ સત્ય એ 'ઉપેય' છે અને સંવૃતિ સત્ય એ 'ઉપાય' છે. પ્રો. ભટ્ટાચાર્ય કહે છે કે માધ્યમિક શાખામાં સંવૃતિ સત્યને વેદાંત દર્શનની જેમ વ્યાવહારિક સત્ય પણ કહે છે. પ્રો. કરમારકર શંકરાચાર્યના 'परतन्त्र'ના અર્થઘટનને સ્વીકારે છે અને પ્રો. ભટ્ટાચાર્યના અર્થઘટનનો વિરોધ કરે છે.

પ્રો. કરમારકર જણાવે છે :—

We differ from Prof. Vidhuśekhara regarding the interpretation of this Kārikā. परतन्त्र means here undoubtedly 'other schools of philosophy', the Buddhistic school (cf. 'समानतन्त्रसिद्धः परतन्त्रासिद्धः प्रतितन्त्रसिद्धान्तः' Nyāyasūtra 1. 1-29) The Buddhists regard संवृति or लोकसंवृति as सत्य (which is really a contradiction in terms, for संवृति means

आवरण) while Gauḍapāda regards it as असत्य. It is wrong to say that Śaṅkara admits any व्यावहारिक सत्य. In the beginning of the Vedāntasūtrabhāṣya, he defines his position quite clearly ...मिथ्याज्ञाननिमित्तः सत्यानृते मिथुनीकृत्य, अहमिदं ममेदमिति नैसर्गिको लोकव्यवहारः. He talks of व्यवहारावस्था, but not of व्यवहारसत्य. Like Gauḍapāda, he understands सत्य to be one, indivisible and without any gradations. संवृति must therefore be always असत्य. Gauḍapāda recognised only कल्पित संवृति.

अजः कल्पितसंवृत्या परमार्थेन नाप्यजः ।
परतन्त्राभिनिष्पत्त्या संवृत्या जायते तु सः ॥ ७४ ॥

અનુવાદ : કલ્પિત વ્યવહારને કારણે જે 'અજ' કહેવાય છે, તે પરમાર્થતઃ 'અજ' પણ નથી. અન્ય શાસ્ત્રો દ્વારા સિદ્ધ સંવૃતિ અનુસાર જ તેનો 'જન્મ' કહેવાયો છે. (૭૪)

વિવરણ :—આગલી કારિકામાં જણાવ્યા પ્રમાણે શાસ્ત્રાદિ પણ કલ્પિત વ્યવહાર-સંવૃતિ-રૂપ જ છે, અને આથી શાસ્ત્રો ઉત્પત્તિની વાત કરે છે પણ પરમાર્થતઃ ઉત્પત્તિ પણ નથી, તો પછી જે 'અજ' કહેવાય છે તે 'અજ' પણ કલ્પિત સંવૃતિનો જ છે ને ? આ શંકાના પ્રત્યુત્તરમાં અહીં સ્પષ્ટ કરવામાં આવે છે કે એ સાચું જ છે. આખરે તો વ્યવહારની ઉત્પત્તિની કલ્પનાનો નિષેધ કરવા માટે વાપરેલો 'અજ' પણ કલ્પિત સંવૃતિનો જ શબ્દ છે. 'અજ' શબ્દ 'ઉત્પત્તિ'નો સાપેક્ષ શબ્દ જ છે. 'ઉત્પત્તિ'ની કલ્પના પર જ 'અજ'ની કલ્પના આધારિત છે. આથી 'ઉત્પત્તિ' અને 'અજ' બંને સંવૃતિના ક્ષેત્રના જ શબ્દો હોવાથી તે પરમ સત્યના પૂર્ણ, શુદ્ધ સ્વરૂપને સમજાવી શકતા નથી. માટે જ કારિકાકાર કહે છે કે જેને 'અજ' કહીએ છીએ તે પારમાર્થિક દૃષ્ટિએ 'અજ' પણ નથી. અન્ય-મતાવલંબીઓના શાસ્ત્રો દ્વારા સિદ્ધ જે સંવૃતિ-ભ્રમજનિત વ્યવહાર-છે તેને અનુસરીને 'જન્મ થયો છે' એમ કહેવામાં આવે છે આથી એનો નિષેધ કરવા માટે જ એને 'અજ' કહેવામાં આવે છે. ખરેખર તો 'તે અજ છે' એવી કલ્પનાનો પણ પરમાર્થરાજ્યમાં પ્રવેશ થઈ શકે એમ નથી. જુઓ કારિકા-શાંકરભાષ્ય-शास्त्रादिकल्पितसंवृत्यैवाज इत्युच्यते । परमार्थेन नाप्यजः । अस्मात्परतन्त्राभिनिष्पत्त्या परशास्त्रसिद्धिमपेक्ष्य योऽज इत्युक्तः स संवृत्या जायते । अतोऽज इत्येयमपि कल्पना परमार्थविषये नैव क्रमत इत्यर्थः ।

આ કારિકામાં રહેલા વિચારને સ્વામી નિખિલાનંદ વિશદતાથી સમજાવે છે :—

The Sāmkhya school of thought, believing in causality, asserts the birth of Ātman. As against this conclusion, it is maintained that Ātman is unborn (Aja). This assertion regarding the birthlessness of Ātman is also due to Avidya inasmuch as it aims at the refutation of the opposite theory. This theory of the Ātmen being ever unborn is based upon the illusory idea regarding the birth. It may be contended that the birthlessness of Ātman is not an illusory idea but truth. In reply it is said that the predicate of birthlessness cannot have any application with regard to the ultimate Reality; because Ātman is considered to be unborn only from the standpoint of an illusion that it is born. Hence, being corelative of an illuson, the birthlessness of Ātman also becomes illusory. The real nature of Ātman cannot be determined by any instrument of knowledge which has its applicability only in the relative plane.

પ્રો. ભટ્ટાચાર્ય આગલી કારિકાની જેમ આ કારિકામાં પણ परतन्त्रा-भिनिष्पत्त्याने બદલે परतन्त्रः अभिनिष्पत्त्या એવો પાઠ યોજે છે. પ્રો. ભટ્ટાચાર્યને મતે કારિકા ૭૩ માંની अभिसंवृति અને કારિકા ૭૪ માંની अभिनिष्पत्ति संवृति વચ્ચે અર્થમાં કોઈ ફેર નથી. તેઓ કહે છે કે: अभिनिष्पत्ति संवृति એટલે સંવૃતિ જે પદાર્થના અસ્તિત્વ કે દેખાવનું કારણ છે તે.

अभूताभिनिवेशोऽस्ति द्वयं तत्र न विद्यते ।
द्वयाभावं स बुद्ध्वैव निर्निमित्तो न जायते ॥ ७५ ॥

અનુવાદ :—અસતમાં (લોકોનો) આગ્રહ છે, (પરમાર્થતઃ) ત્યાં દ્વૈત છે જ નહીં. દ્વૈતના અભાવને જાણી લઈને, (ફરી જન્મનું) કોઈ કારણ ન હોવાથી (જીવ) ફરી જન્મતો નથી. (૭૫)

વિવરણ :— અભૂત એટલે જે અવિદ્યમાન, અસત્ છે તેને તે છે' એવો અભિનિવેશ, દઢપણેથી કે આગ્રહ લોકો રાખે છે અને જે વિષયો નથી તેના અસ્તિત્વને માને છે ખરેખર તો વિષયી (Subject) અને વિષય (object) એવું કોઈ દ્વૈત છે જ નહી આમ દ્વૈતના અભાવનું જ્ઞાન થઈ જાય તો તે જીવ નિર્નિમિત્ત એટલે જન્મ માટેના કોઈ કારણ વિનાનો બની જાય છે, આથી તે જન્મતો નથી., દ્વૈતનો અભાવ જેને સમજાઈ ગયો છે તે કારણકાર્યભાવની માન્યતા ધરાવતો નથી, તેનો અભૂતાભિનિવેશ ટળી જાય છે, તે નિર્નિમિત્ત બની જાય છે , આથી એને જન્મ હોતો નથી. ખરેખર તો જન્મ-મૃત્યુ, સત્-અસત્ એ ચિત્તની કલ્પના જ છે. જે અવિદ્યમાન-અસત્-છે, તે વિદ્યમાન-સત્-છે એવો ચિત્તનો અભિનિવેશ માત્ર છે. સવૃતિમાં ગ્રાહ્ય-ગ્રાહક ભાવ હોય છે. જ્યારે ગ્રાહ્ય-ગ્રાહક રૂપી દ્વૈત છે જ નહીં એવું જ્ઞાન થય ત્યારે કાર્યકારણભાવજનિત અભૂતાભિનિવેશનો કોઈ અવકાશ રહેતો નથી

यदा न लभते हेतूनुत्तमाधममध्यमान् ।
तदा न जायते चित्तं हेत्वभावे फलं कुतः ॥ ७६ ॥

અનુવાદ :—જ્યારે ચિત્ત ઉત્તમ, મધ્યમ કે અધમ હેતુઓ પ્રાપ્ત કરતું નથી ત્યારે ચિત્ત ઉત્પન્ન થતું નથી; કારણ કે હેતુનો અભાવ હોવાથી ફળ કેવી રીતે સંભવે ? (૭૬)

વિવરણ :—શંકરાચાર્ય ઉત્તમ, મધ્યમ અને અધમ હેતુઓને આ રીતે સમજાવે છે ફળની આસક્તિ વિના શાસ્ત્રવિહિત વર્ણાશ્રમધર્મનું પાલન એ કેવળ ધર્મ છે અને તે ઉત્તમ હેતુ છે જેનાથી દેવત્વની પ્રાપ્તિ થાય છે જેમાં અધર્મ મિશ્રિત થયો છે અને જેના વડે મનુષ્યત્વની પ્રાપ્તિ થાય છે તે મધ્યમ હેતુ અને જે અધર્મમયી પ્રવૃત્તિઓ છે જેનાથી પશુત્વની પ્રાપ્તિ થાય છે તે અધમ હેતુ. ખરેખર તો આ બધા હેતુઓ અને તેના પરિણામ સ્વરૂપ પ્રાપ્ત થતા દેવત્વ, મનુષ્યત્વ અને પશુત્વ જેવાં ફળો કેવળ ચિત્તની કલ્પના જ છે. જ્યારે ચિત્ત આ ઉત્તમ, મધ્યમ કે અધમ હેતુઓને પ્રાપ્ત કરતું નથી, એટલે કે આ હેતુનું કોઇ અસ્તિત્વ જ નથી, એ માત્ર અભૂત-જે નથી-તેના પ્રત્યેનો અભિનિવેશ જ છે એવું જાણી લે છે, ત્યારે હેતુના અભાવે કોઇ ફળ પણ રહેતું નથી, આથી ચિત્તનો જન્મ થતો નથી તે કેવલ અજ રહે છે. જન્મ-મૃત્યુ એ માત્ર ચૈતસિક ખ્યાલો છે, જેનું કોઇ વાસ્તવિક સ્વરૂપ કે અસ્તિત્વ નથી એક અદ્વિતીય, અજ તત્ત્વનું જ્ઞાન થતાં હેતુ-ફલભાવ રહેતો નથી અને હેતુ-ફલ-ભાવજનિત સમગ્ર પ્રપંચ પણ રહેતો નથી.

જુઓ કારિકા શાંકરભાષ્ય :—तानुत्तममभयमाद्यमानविद्यापरिकल्पिताग्यदैक्यमेवाद्वितीयमात्मतत्त्वं सर्वकल्पनावर्जितं जानन्न लभते न पश्यति यथा बालैर्दृश्यमाने गगने मलं विवेकी न पश्यति तद्वत्तदा न जायते नोत्पद्यते चित्तं देवाद्याकारैस्तमाद्यममभयमफलरूपेण न ह्यसति हेतौ फलमुत्पद्यते बीजाद्यभाव इव सस्यादि ।

अनिमित्तस्य चित्तस्य यानुत्पत्तिः समाऽद्वया ।
अजातस्यैव सर्वस्य चित्तदृश्यं हि तद्यतः ॥ ७७ ॥

અનુવાદ :-નિમિત્તશુન્ય ચિત્તની જે અનુત્પત્તિ છે તે સમ અને અદ્વય છે, તેવું જ સર્વ અજાતનું છે કારણ કે આ બધું ચિત્તદૃશ્ય જ છે. (૭૭)

વિવરણ :—એમ કહેવાયું છે કે નિમિત્ત-હેતુ-ના અભાવમા ચિત્ત ઉત્પન્ન થતું નથી. પરંતુ પ્રશ્ન એ થાય છે, ચિત્તની આ અનુત્પત્તિ કેવા પ્રકારની છે ? અહીં એનો પ્રત્યુત્તર આપવામા આવ્યો છે. ધર્મ કે અધર્મથી યુક્ત કાર્યો જે જન્મના કારણો છે તે પરમાર્થ દર્શન દ્વારા નાશ પામે છે. એટલે નિમિત્ત-રહિત ચિત્તની ઉત્પત્તિ નથી અવિદ્યાને કારણે જ ઉત્પન્ન થતો કારણ-કાર્યભાવ પારમાર્થિક જ્ઞાન થતાં દૂર થઈ જાય છે. ચિત્તની આ અનુત્પત્તિની સ્થિતિ હમેશા એકસરખી અને દ્વૈતરહિત જ રહે છે. ઉત્પત્તિભાવ કે દ્વૈતભાવ જે જ્ઞાન થતાં પહેલાં અનુભવાતો હતો તે ખરેખર તો ચિત્તના જ દૃશ્ય હતાં ઉત્પત્તિ કે જન્મનું ક્યારેય વાસ્તવિક અસ્તિત્વ હતું જ નહીં આથી પારમાર્થિક દૃષ્ટિએ ચિત્તની અનુત્પત્તિ પહેલેથી જ છે. ક્યારેય ચિત્ત ઉત્પત્તિયુક્ત ન હતું અને પછી તે ઉત્પત્તિરહિત બન્યું એવું છે જ નહીં તાત્પર્ય કે ચિત્તનું અજાત્વ સર્વદા એકરૂપ જ છે અહીં નિર્નિમિત્ત ચિત્ત એટલે જ ચિત્ અથવા આત્મા ધર્મ-અધર્મ, જન્મ-મોક્ષ આ બધું અવિદ્યાને કારણે સનિમિત્ત ચિત્તના અભૂતાભિનિવેશને લીધે જ અસ્તિત્વ ધરાવતું હોય એમ લાગે છે પરમાર્થતઃ સર્વદા સમાન અને અદ્વય અજ ચિત્ત (આત્મા) સિવાય અન્ય કશું છે જ નહીં સ્વામી નિખિલાનન્દ જણાવે છે:-

It may be objected that liberation is possible only during the state of knowledge, while the Jiva is bound during the state of ignorance In reply it is said that from the standpoint of Reality, ignorance does not exist Even when a man looks upon himself as subject to

birth and death and living in the plane of ignorance, he is, really speaking, Ātman free and non-dual. Even when the rope is seen to be the snake by the ignorant mind, it is nothing but the rope. Similarly the Ātman never deviates from his real nature though he appears as Jīva during ignorance. The idea of birth, death, etc., is mere unreal imagination.

નિર્નિમિત્ત ચિત્તની અનુત્પત્તિ-સ્થિતિ એ જ મોક્ષ છે, જે પરમાર્થતઃ સર્વદા એકરૂપ જ છે, એમ શંકરાચાર્ય જણાવે છે. જુઓ કારિકા શાંકર ભાષ્ય :–
परमार्थदर्शनेन निरस्तधर्माधर्माख्योत्पत्तिनिमित्तस्यानिमित्तस्य चित्तस्येति या मोक्षाख्यानुत्पत्तिः सा सर्वदा सर्वावस्थासु समा निर्विशेषाद्वया च । पूर्वमप्यजातस्यैवानुत्पन्नस्य चित्तस्य सर्वस्याद्वयस्येत्यर्थः । यस्मात्प्रागपि विज्ञानाच्चित्तदृश्यं तदद्वयं जन्म च तस्मादजातस्य सर्वस्य सर्वदा चित्तस्य समाद्वयैवानुत्पत्तिर्न पुनः कदाचिद्भवति कदाचिद्वा न भवति । सर्वदैकरूपैवेत्यर्थः ।

પ્રો. ભટ્ટાચાર્ય ઉપરના કારિકાભાષ્યના અર્થઘટનને યોગ્ય ગણતા નથી. જો કે તેઓ પોતે પણ આ કારિકાના અર્થઘટન પરત્વે મૂંઝાયા છે અને બીજી પંક્તિનો અનુવાદ આપતા નથી।

बुद्ध्वाऽनिमित्ततां सत्यां हेतुं पृथगनाप्नुवन् ।
वीतशोकं तथा काममभयं पदमश्नुते ॥ ७८ ॥

અનુવાદ :—પૃથક્ એવું હેતુ (કારણ) નહીં જડતાં, (ચિત્તની) અનિમિત્તતા જ (પરમ) સત્ય છે એમ જાણીને (જ્ઞાની) શોક અને કામ રહિત અભય પદને પામે છે. (૭૮)

વિવરણ :—સ્થળ અને કાળની વિભાવના એ કેવળ ચિત્તનું જ સર્જન છે અને કારણ-કાર્યની પ્રક્રિયા સ્થળ-કાળના ક્ષેત્રમાં જ થતી દેખાય છે આમ ચિત્ત સિવાય કોઈ કારણ-હેતુ-દેખાતું નથી પરંતુ પરમાર્થતઃ તો ચિત્ત અનિમિત્ત જ છે. ચિત્તજનિત ગ્રાહ્ય-ગ્રાહકરૂપી હેતુ વાસ્તવમાં એક કલ્પના જ છે ચિત્ત નથી ઉત્પન્ન થતું કે નથી ઉત્પન્ન કરતું. આ અનિમિત્તતા–absence of causality–એ જ પરમ સત્ય છે. એ સત્યનું જ્ઞાન થતાં

ચિત્ત રહેતું જ નથી. ચિત્તની અનિમિત્તતા એ જ અમનીભાવ છે. જે છે તે એક અને અજ તત્ત્વ જ છે. આ જાણ્યા પછી જ્ઞાની શોકરહિત અને કામ-ઇચ્છા-રહિત બને છે, અભય પદ પ્રાપ્ત કરે છે, એમ કહેવામાં આવ્યું છે. જોકે 'શોક અને કામરહિત થવું અને અભય પદ પામવું' એમ કહેવું એ વ્યવહારમાં પ્રયોજાતી વાણીની મર્યાદા છે. પોતે જ અજ છે એવી અનુભૂતિ તે જ જ્ઞાન અને તે જ અભય પદ. એમાં કોઈકે કંઈક પ્રાપ્ત કરવાપણું હોતું જ નથી કારણ આ સ્થિતિમાં દ્વૈતનું અસ્તિત્વ જ નથી. સ્વામી ચિન્મયાનંદ પોતાની લાક્ષણિક શૈલીમાં સમજાવે છે:—

Thus, to understand the hollowness of the Law of Causality is to *make the the mind ineffectual. A mind* thus devoid of vocation and fields of activyity is no mind at all and this *transcendence* of the mind is the entry in to the greater kingdom of the pure *Self*. This "State of awareful awareness" is the Selfhood or the state of liberation from the monotonous and meaningless–limited and pain–ridden–pilgrimage between the illusory events of birth and death.

આ કારિકાની બીજી પંક્તિમાં અનિમિત્તતાને સત્ય જાણ્યા પછી પ્રાપ્ત થતું પદ શોકરહિત, કામરહિત અને ભયરહિત છે તે સમજાવતાં સ્વામી ચિન્મયાનંદ કહે છે:—

By describing the state of liberation to be a state of existence in whice grief, desire and fear have no entry, Gaudapada discretely indicates a state of experience completely detached from all our false identification with our body, mind and intellect. For, so long as we identify ourselves with the body there shall be fears; so long as we are in our mental zone we are a slave to our desires; and so long as we remain shackled by our identification with our intellect we cannot escape the groaning pains of grief. The Dawn of Knowledge lies beyond the choking estates of three illusory phantoms and their false threats.

પ્રો. ભટ્ટાચાર્ય આ કારિકાની પહેલી પંક્તિના છેલ્લા શબ્દ 'अनाप्नुवन्'ને બદલે 'अनाप्नुवत्' યોગ્ય ગણે છે અને કારિકા ૭૭ માં ઉલ્લેખાયેલા 'ચિત્ત' સાથે એનો સંબંધ જોડે છે. બીજી પંક્તિમાં પણ એમને 'तथा' ને બદલે 'तदा' યોગ્ય લાગે છે, પ્રો. કરમારકર માને છે કે 'अनाप्नुवन्' યોગ્ય છે કારણ શોકરહિત પદને ચિત્ત પ્રાપ્ત કરે છે એમ કહેવાને બદલે વ્યક્તિ પ્રાપ્ત કરે છે એમ કહેવું વધારે ઉચિત છે.

પ્રો કરમારકર પ્રમાણે–The expressions वीतशोक, पदमश्नुते however agree better with the person (rather than चित्त) who secures the right knowledge. As prof. Vidhuśekhar has pointed out, the change over from चित्त to a person is abrupt. On the other hand, it might be argued that the आकाङ्क्षा of the reader, after being told about the state of मोक्ष is to know what happens to a person who realises that state, and that is satisfied by the present Kārikā.

अभूताभिनिवेशाद्धि सदृशे तत्प्रवर्तते ।
वस्त्वभावं स बुद्ध्वैव निःसंगं विनिवर्तते ॥ ७९ ॥

અનુવાદ :—તે (ચિત્ત) અસત્ અભિનિવેશને કારણે જ તેના જેવા વિષયોમાં પ્રવૃત્ત થાય છે. વસ્તુના અભાવને જાણીને તે (જીવ) નિઃસંગ થઈને પાછો વળે છે (૭૯)

વિવરણ :—જે ખરેખર અસત્ છે, તેને સત્ માનીને તેમાં અભિનિવેશ થવાથી, તેના જેવા એટલે કે વાસ્તવિક રીતે અવિદ્યમાન એવા વિષયોમાં ચિત્ત પ્રવર્તે છે. અવિદ્યાને લીધે અસત્ પદાર્થમાં સત્–તાનો ભાસ થાય છે અને ચિત્તમાં તે પદાર્થના હોવાપણાની ગાંઠ–અભિનિવેશ–બંધાય છે. ગ્રાહક–ગ્રાહ્યભાવરૂપ દ્વૈત આ અભૂતાભિનિવેશની જ પ્રક્રિયા છે જેને કારણે સમગ્ર સૃષ્ટિ અસ્તિત્વ ધરાવતી લાગે છે. જ્યારે ચિત્ત અભૂતાભિનિવેશથી મુક્ત થાય છે ત્યારે કોઈ દ્રષ્ટા કે દૃશ્ય રહેતું નથી, વસ્તુમાત્રના અભાવનો બોધ થઇ જાય છે, અને ચિત્ત વિષયના સંગરહિત બની જાય છે, એટલે પાછું વળે છે. ખરેખર તો દ્વૈતભાવનો લય થતાં, કોઈ વિષય ન રહેતાં, ચિત્ત નિર્નિમિત્ત, નિઃસંગ બને છે, ચિત્તનું ચિત્તત્વ જ રહેતું નથી, અમનીભાવ થઇ જાય છે.

એ જ છે મુક્તિ. ખરેખર તો ચિત્ત નિઃસંગ જ છે, કારણ કે ખરેખર કોઈ વિષય છે જ નહીં, એટલે ચિત્ત વિષય પ્રતિ જાય છે અને પછી જ્ઞાન થતાં પાછું વળે છે એમ કહેવું એ વાણીની મર્યાદા જ સૂચવે છે.

અહીં પહેલી પંક્તિમાં तद् એટલે ચિત્ત એમ સમજાય છે. બીજી પંક્તિમાં વિનિવર્તતેનો કર્તા 'सः' પણ ગણી શકાય. तत् (चित्तं) ને विनिवर्तते નો કર્તા ગણીએ તો 'सः बुद्धस्तदा' એમ સમજવું પડે. ચિત્ત અને ચિત્ત જેનું છે તે જીવ, એ બે તાત્ત્વિક રીતે કોઈ ભિન્ન નથી, એટલે કારિકાકાર વ્યાકરણની દૃષ્ટિએ વાક્યરચનાનો ઝાઝો વિચાર નથી કરતા. કારિકાકારનું લક્ષ્ય તત્ત્વાભિમુખ જ રહ્યું છે એટલે કેટલીકવાર કારિકામાં ભાષાની દૃષ્ટિએ અસંગતિ લાગે એ સમજી શકાય એમ છે.

निवृत्तस्याप्रवृत्तस्य निश्चला हि तदा स्थितिः ।
विषयः स हि बुद्धानां तत्साम्यमजमद्वयम् ॥ ८० ॥

અનુવાદ :—આમ (દ્વૈતભાવથી) નિવૃત્ત અને (વિષયોમાં) અપ્રવૃત્ત ચિત્તની સ્થિતિ ત્યારે નિશ્ચલ હોય છે. જ્ઞાનીઓનો તે જ વિષય છે, તે સમત્વરૂપ, અનુત્પન્ન અને અદ્વય છે. (૮૦)

વિવરણ :—ચિત્ત ગ્રાહ્ય-ગ્રાહકભાવથી નિવૃત્ત થઈ જાય છે, તેની વિષયો તરફની પ્રવૃત્તિ બંધ થઈ જાય છે એટલે ચિત્ત નિષ્કંપિત, નિશ્ચલ બની જાય છે. આ જ બુદ્ધ-જ્ઞાની-પુરુષોનો વિષય છે. આ સ્થિતિ એ જ મુમુક્ષુઓનું લક્ષ્ય છે અને પૂર્ણ જ્ઞાનીની અવસ્થા છે. તે અવસ્થામાં સમતા છે, તે પહેલેથી જ હતી અને છે એટલે ઉત્પન્ન થયેલી નથી, આથી અજ છે અને દ્વૈતરહિત છે એટલે કે આ અવસ્થા અને તેનો અનુભવ કરનાર એવા દ્વૈતનું સ્થાન નથી. જ્ઞાન, જ્ઞાતા કે જ્ઞેય જેવા ભેદો છે જ નહીં, એટલે અદ્વય જ છે. શંકરાચાર્ય સ્પષ્ટ કહે છે કે આ સ્થિતિ તે જ બ્રહ્મ છે.

જુઓ : *निवृत्तस्य द्वैतविषयाद्विषयान्तरे चाप्रवृत्तस्याभावदर्शनेन चित्तस्य निश्चला चलनवर्जिता ब्रह्मस्वरूपैव तदा स्थितिः । येवा ब्रह्मस्वरूपा स्थितिश्चित्तस्याद्वयविज्ञानैकरसघनलक्षणा, स हि यस्माद्विषयो गोचरः परमार्थदर्शिनां बुद्धानां तस्मात्तत्साम्यं परं निर्विशेषमजमद्वयं च ।*

(का. शां. भा.)

बुद्धानाम्–નો સ્વાભાવિક અર્થ 'જ્ઞાની પુરુષોનો'—થાય, છતાં પ્રો. ભટ્ટાચાર્ય 'બુદ્ધોનો' એવો અર્થ કરે છે.

अजमनिद्रमस्वप्नं प्रभातं भवति स्वयम् ।
सकृद्विभातो ह्येवैष धर्मो धातुस्वभावतः ॥८१॥

અનુવાદ :—એ અજ, અનિદ્ર, અસ્વપ્ન અને સ્વયંપ્રકાશ છે. આ ધર્મ પોતાના મૂળ સ્વભાવને કારણે નિત્ય પ્રકાશમાન જ છે. (૮૧)

વિવરણ :—આગળ કહ્યું કે જ્ઞાનીઓનો જે વિષય છે તે સમતારૂપ, અજ અને અદ્વય છે, તે જ વાત અહીં સમજાવાય છે. ચિત્ત નિર્નિમિત્ત, નિઃસંગ બનતાં જે નિશ્ચલતા પ્રાપ્ત કરે છે તે જ 'અમનીભાવ' છે, તેને જ વેદાંતીઓ આત્મા કે બ્રહ્મ કહે છે. તે સ્વયંપ્રકાશ છે. सकृत् विभातः એટલે એક વાર પ્રકાશ્યો. પણ તે સમતારૂપ છે, એટલે તે સદૈવ પ્રકાશમાન્ જ રહે છે એવો અર્થ થાય છે. શંકરાચાર્ય ધર્મનો અર્થ આત્મા કરે છે. સ્વામી પ્રણવતીર્થ કહે છે, ધર્મનો અર્થ–धारयतीति धर्मः જે (દેહાદિને) ધારણ કરે છે, દેહાદિ જેને આધારે છે તે; આમ તેના ધાતુ 'ધૃ' ઉપરથી 'આત્મા' એવો અર્થ ઘટે છે. શંકરાચાર્ય પ્રમાણે धातुस्वभावतः એટલે वस्तुस्वभावतः અહીં નિશ્ચલ ચિત્તને અજ અને સ્વયંપ્રકાશ કહ્યું છે અને તેના વિશેષ વર્ણન કે વિવરણ માટે 'ધર્મ' શબ્દ બીજી પંક્તિમાં વપરાયો છે, તથા એ ધર્મને પણ નિત્ય પ્રકાશમાન કહ્યો છે. આથી સ્પંદનરહિત ચિત્ત જે મૂળભૂત ચિત્ છે, આત્મા છે તેની જ વાત અહીં થાય છે એમ કહી શકાય. જો કે એ સમજાય છે કે 'ધર્મ' અને 'ધાતુ' એ બંને બૌદ્ધદર્શનમાં પ્રચલિત શબ્દોનો ગૌડપાદ અહીં ઉપયોગ કરે છે.

પ્રો. ભટ્ટાચાર્ય 'ધર્મ'ને બૌદ્ધદર્શનના અર્થમાં જ ઘટાવવા માગે છે. 'धर्मः धातुस्वभावतः' ને બદલે 'धर्मधातुः स्वभावतः' પ્રો. ભટ્ટાચાર્યને અનુકૂળ લાગે છે. धर्मधातुः નો અર્થ તેઓ 'the essence of reality' કરે છે.

सुखमाव्रियते नित्यं दुःखं विव्रियते सदा ।
यस्य कस्य च धर्मस्य ग्रहेण भगवानसौ ॥ ८२ ॥

અનુવાદ :—એક કે બીજી (દ્વૈતાત્મક) વસ્તુના ગ્રહ (અભિનિવેશ)ને કારણે એ ભગવાન હંમેશા સહેલાઈથી આવૃત (આચ્છાદિત) થાય છે અને સદા મુશ્કેલીથી પ્રકટ થાય છે. (૮૨)

વિવરણ :—આગળ કહ્યું કે પરમતત્ત્વ સ્વયંપ્રકાશમાન છે તેા પણ સામાન્ય મનુષ્યોને એ તત્ત્વનેા બોધ કેમ થતેા નથી ? તેા અહીં કહેવામાં આવે છે કે એક કે બીજી વસ્તુ જે ખરેખર તેા અસત્ જ છે તે સત્ છે એવા ગ્રહ–અભિનિવેશ–ને કારણે ભગવાન્–સ્વયંપ્રકાશિત તત્ત્વ–નિત્ય સહેલાઈથી (સુખમ્) ઢંકાઈ જાય છે, અને તે બહુ મુશ્કેલીથી (દુઃખમ્) પ્રકટ થાય છે. તાત્પર્ય કે અવિદ્યાના આવરણને કારણે પરમ સત્ય જે સદૈવ પ્રકાશમાન, અજ અને અદ્વય છે તે પ્રકટ થતું નથી. વેદાન્તમાં જે માયા, અવિદ્યાની ચર્ચા કરવામાં આવી છે તેનેા જ અહીં બીજી રીતે ઉલ્લેખ થયેા છે. 'यस्य कस्य च धर्मस्य ग्रहेण'નેા જે અર્થ છે તે આગળ જેનેા ઉલ્લેખ થઈ ગયેા છે તે 'नभूतामिनिवेश' દ્વારા સમજાયેા જ છે. શંકરાચાર્ય સ્પષ્ટ કહે છે કે ग्रहेण એટલે 'ग्रहणावेशेन मिथ्याभिनिविष्टतया' જે કોઈ ધર્મ–વસ્તુ–નું ગ્રહણ થાય છે તેને સાચેા માની લેવામાં આવે છે. આમ દ્વૈતાત્મક પ્રપંચને જ સાચેા માનવાનેા આગ્રહ–અભિનિવેશ–યત્નાથી જે પરમ સત્ય, ભગવાન્–સ્વયંપ્રકાશમાન તત્ત્વ છે તે સહેલાઈથી આવૃત થઈ જાય છે. અવિદ્યાનેા નાશ કરવાનું મુશ્કેલ છે, એટલે તે તત્ત્વ મુશ્કેલીથી પ્રકટ થાય છે આ અર્થ મને વધારે સ્વાભાવિક લાગે છે. શાંકરભાષ્યના અર્થઘટનમા પણ મતભેદ જોવામાં આવે છે. પ્રેા. ભટ્ટાચાર્ય તેમ જ સ્વામી નિખિલાનન્દ सुखम् અને दुःखम्ના સુખ અને દુઃખ અર્થ કરે છે. પણ सुखम् એટલે સહેલાઈથી અને दुःखम् એટલે મુશ્કેલીથી એમ આ શબ્દોને અવ્યય (adverb) તરીકે સમજીને અર્થઘટન કરવું પ્રેા. કરમારકરને યેાગ્ય લાગે છે. પ્રેા. ભટ્ટાચાર્ય 'सुखमाव्रियते नित्य दुःख विव्रियते सदा'નું ભાષાન્તર આમ કરે છે—Bliss is constantly covered and misery is unfolded.

સ્વામી પ્રણવતીર્થ પણ આ કારિકાનો કોઈ એક ચેાક્કસ અર્થ જ નિશ્ચિતપણે સાચેા છે એવું માનતા હેાય એમ લાગતું નથી, કારણ કે તેએા નીચે પ્રમાણેના ત્રણ અનુવાદેા આપે છે :—

(૧) જે તે (દ્વૈતાત્મક વસ્તુ સ્વરૂપ) ધર્મના ગ્રહણ અનુસાર નિત્ય સુખ ઢંકાઈ જાય છે, ને દુઃખભાવ પ્રકટ થાય છે, તે કારણથી (સત્યરૂપ) ભગવાન કહેવાય છે

(૨) જે તે જીવાત્માના ગ્રહણ (અભિનિવેશ) અનુસાર એ અન્યસ્વરૂપ ભગવાન નિત્ય સુખને તેનાથી અગેાચર અને દુઃખભાવને પ્રકટ રાખે છે.

(૩) એ ભગવાન સહેલાઈથી પ્રાપ્ત નથી, અને કષ્ટ કરીને પ્રકટ થાય છે.

સ્વામી નિખિલાનન્દ આ પ્રમાણે અનુવાદ કરે છે :—

On account of the mind apprehending single objects the Bliss (i.e. the real essence of the Self) always remains concealed and misery comes to the surface. Therefore the ever-effulgent Lord (is not realised though taught again and again by scriptures and teachers).

સહેજે સમજાય છે કે સ્વામી નિખિલાનન્દે આપેલા અનુવાદમાં 'ભગવાનસૌ'નું કારિકાના અન્ય શબ્દો સાથે કોઈ અનુસંધાન નથી, અને કૌંસમાં આપેલા પૂરક શબ્દો કોઈ પણ સમર્થન વિનાના અને કલ્પિત છે.

अस्ति नास्त्यस्ति नास्तीति नास्ति नास्तीति वा पुनः ।
चलस्थिरोभयाभावैरावृणोत्येव बालिशः ॥ ८३ ॥

અનુવાદ :—છે, નથી, છે (અને) નથી, અને નથી (જ) નથી—આમ ચલ, સ્થિર, ઉભયરૂપ અને અભાવ (ની કલ્પના) વડે અજ્ઞાની (પરમ તત્ત્વને) આવૃત જ કરે છે. (૮૩)

कोट्यश्चतस्र एतास्तु ग्रहैर्यासां सदाऽऽवृतः ।
भगवानाभिरस्पृष्टो येन दृष्टः स सर्वदृक् ॥ ८४ ॥

અનુવાદ :—આ ચાર કોટિઓ છે જેના અભિનિવેશને લીધે ભગવાન્ સદા આવૃત રહે છે. આના વડે (કોટિઓ વડે) ભગવાન્ અસ્પૃષ્ટ છે એવું જેણે જોયું (જાણ્યું) છે તે (સાચો) સર્વદ્રષ્ટા છે. (૮૪)

વિવરણ :—આગલી કારિકામાં ભગવાન્—સ્વયંપ્રકાશિત તત્ત્વ—કલ્પિત ધર્મ, પદાર્થ કે વિષયના ગ્રહને કારણે આવૃત થાય છે તે જણાવ્યું છે. અહીં એ મુદ્દો વિભિન્ન મતવાદીઓને લક્ષ્યમાં રાખીને સમજાવવામાં આવ્યો છે. ભિન્ન ભિન્ન દાર્શનિકો પોતપોતાની આગવી રીતે અંતિમ સત્ય વિશે પોતાના નિર્ણય કે અભિપ્રાય પ્રદર્શિત કરે છે તે સર્વ પરમ તત્ત્વના સ્વરૂપને છતું કરવાને બદલે ઢાંકે જ છે, એમ અહીં બહુ સ્પષ્ટ રીતે કહેવામાં આવ્યું છે. ગૌડપાદ કહે છે કે બાલિશ એટલે અવિવેકી, અજ્ઞાની જન ભગવાન્—

આત્મા–ને પોતાની કલ્પનાથી આવરે છે. આ ‘બાલિશ’જનો ચાર કોટિઓ દ્વારા પોતાના મર્યાદિત દૃષ્ટિકોણથી પરમ સત્ય વિશે અભિપ્રાય આપે છે

શંકરાચાર્ય આ કોટિને આ રીતે સમજાવે છે–એક વાદી કહે છે કે આત્મા ‘છે’ (अस्ति) બીજો, બૌદ્ધ યોગાચારમતવાદી વૈનાશિક માને છે કે ‘નથી’ (नास्ति). ત્રીજો અર્ધવૈનાશિક સત્‌–અસત્‌વાદી દિગમ્બર કહે છે કે ‘છે પણ અને નથી પણ, (अस्ति–नास्ति) અને ચોથો, અત્યંત શૂન્યવાદી કહે છે કે ‘તે નથી જ નથી’ (नास्ति नास्ति) શંકરાચાર્ય પ્રમાણે ઉપર જણાવેલા મતવાદીઓ ક્રમશ ચલ, સ્થિર, ઉભય (ચલ અને સ્થિર) અને અભાવરૂપ ચાર પ્રકારના ભાવથી યુક્ત પરમતત્ત્વને સમજવાને બદલે આચ્છાદિત જ કરે છે શંકરાચાર્ય પહેલા ‘अस्ति’ વાદી કોણ છે તે સ્પષ્ટ કરતા નથી આનંદગિરિ પ્રમાણે એ વૈશેષિકોનો નિર્દેશ કરે છે બીજા ‘नास्ति’વાદી યોગાચાર ક્ષણિક વિજ્ઞાનને જ માનનારા વિજ્ઞાનવાદી છે તેઓ આત્મા જેવા કોઈ નિત્ય તત્ત્વને સ્વીકારતા નથી, ક્ષણિક વિજ્ઞાનપરંપરા સિવાય અન્ય કશું છે જ નહીં એવું તેઓ માને છે શંકરાચાર્ય તેમને વૈનાશિકો કહે છે ‘अस्ति–नास्ति’–વાદી તે જૈનનો દિગમ્બર પક્ષ છે અહીં જૈન દાર્શનિક સિદ્ધાન્ત સ્યાદ્‌વાદનો નિર્દેશ છે સ્યાદ્‌વાદ કે જે પણ પદાર્થ વિશે ‘સપ્તભંગીનય’થી વિચારે છે તે આ પ્રમાણે છે (૧) स्यादस्ति (૨) स्यान्नास्ति (૩) स्यादस्तिनास्ति च (૪) स्यादवक्तव्य (૫) स्यादस्ति चावक्तव्य (૬) स्यान्नास्ति चावक्तव्य (૭) स्यादस्ति च नास्ति चावक्तव्य

ચોથો, ‘नास्ति नास्ति’ વાદ એ બૌદ્ધ માધ્યમિક શૂન્યવાદીઓનો પક્ષ છે જેના પ્રવર્તક નાગાર્જુન હતા એમ કહેવાય છે

જુઓ ( ) प्रमाता देहादिव्यतिरिक्तोऽस्तीत्याद्यो वैशेषिकादिपक्षः। देहादिव्यतिरिक्तोऽपि नास्तौ बुद्धेर्व्यतिरिच्यते क्षणिकस्य विज्ञानस्यैवात्म-त्वादिति द्वितीयो विज्ञानवादिपक्षः। तृतीयो दिगम्बरपक्ष । चतुर्थं तु शून्यवादिपक्षे शून्यस्याऽऽत्मा तत्त्वद्योतनार्था वीप्सा । आनंदगिरि

શંકરાચાર્ય પ્રમાણે પહેલા ‘अस्ति’ વાદમાં ‘ચલ’ ભાવ છે, કારણ કે આત્મા સુખદુ ખનો વિષય બને છે અને ઘટાદિ અનિત્ય પદાર્થોથી વિલક્ષણ છે તાત્પર્ય કે ઘટાદિ પદાર્થોના પ્રમાતા એવો આત્મા સુખ–દુ ખ વગેરેથી યુક્ત હોવાને કારણે પરિણામી–ચલ છે બીજા ‘नास्ति’ વાદમાં આત્મા છે જ નહીં એવો નિશ્ચિત ભાવ હોવાથી તે સ્થિર ભાવ કહેવાય છે ત્રીજા ‘अस्ति–नास्ति’ વાદમાં

'છે' અને 'નથી' એ બન્ને ભાવ છે. માટે ઉભય ભાવ છે અને ચોથો 'નાસ્તિ નાસ્તિ' વાદમાં કોઈપણ અચલ. સ્થિર તત્ત્વનો અત્યન્ત અભાવ છે, એટલે અભાવ ભાવ છે

પ્રો ભટ્ટાચાર્ય 'अस्ति' વાદમાં વેદાંતીની માન્યતાનો નિર્દેશ થયો છે એમ માને છે. આથી જ તેઓ 'अस्ति'ને 'चल' સાથે અને 'नास्ति'ને 'स्थि.' સાથે જોડે છે. આ અંગે પ્રો. કરમારકર પ્રો. ભટ્ટાચાર્યના અર્થઘટનની ટીકા કરતા જણાવે છે:—

Prof Vidhuśekhara sees here no reference to the विज्ञानवादिन्s and माध्यमिकs, but is prepared to refer to No. 1 to the Vedantins who believe in the eixstence of Ātman (अस्तीति ब्रुवतोऽन्यत्र कथं तदुपलभ्यते । अस्तीत्येवोपलब्धव्यस्तत्त्वभावेन चोभयोः । अस्तीत्येवोपलब्धस्य तत्त्वभावः प्रसीदति ।। Katha VI. 12-13,) and whom Gauḍapāda dubs here as बालिश ! It is unthinkable that the Vedantins could have been referred to here for being specially condemned. Prof. Vidhuśekhara to suit his purpose, takes चल, स्थिर, उभय and अभाव (not as referring respectivestesy to अस्ति, नास्ति, अस्ति नास्ति and नास्ति नास्ति, but as referring to नास्ति, अस्ति, etc.), that is, अस्ति refers to स्थिर and चल to नास्ति. Gauḍapāda obviously understands by अस्ति, a phase involving production (one of the six भावविकारs, जायते, अस्ति, विपरिणमते, वर्धते अपचीयते विनश्यति), so that those only who believe that Ātman undergoes any change are condemned here as बालिश (तत्रास्तिभावश्चलः घटाद्यनित्यविलक्षणत्वात् । नास्तिभावः स्थिरः सदाविशेषत्वात् । K. bhāsya) The belief in the existence of the wrong type of Ātman is referred to here

પ્રો કરમાકરના મતે અહીં કોઈ નિશ્ચિત દર્શન પ્રણાલીઓ (Schools of philosophy) વિશે ગૌડપાદ વિચારતા નથી 'લંકાવતાર' જેવા બૌદ્ધદર્શનના ગ્રંથોમાં જણાવેલ 'चतुष्कोटिनय'ને તેમણે અહીં ખ્યાલમાં રાખ્યો હોય એમ લાગે છે.

વિવરણ :— શાસ્ત્રાદિમાં વિનય, શમ, દમ વગેરે પ્રાપ્ત કરવાનો ઉપદેશ આપવામાં આવે છે આ વિનય, શમ અને દમનું સાચુ સ્વરૂપ કેવું હોય તે જોવું હોય તો જેણે બ્રાહ્મણ્યપદ પ્રાપ્ત કર્યું છે તે વિપ્રને આદર્શ દૃષ્ટાંત રૂપ જોવા એનામાં જે વિનય છે તે જ એની સ્વાભાવિક, અકૃતક, શમ-અવસ્થા છે એ શમને માટે કોઈ પ્રયત્ન કરવા પડતા નથી સર્વજ્ઞતાને કારણે સહજ એવી એ શાન્ત અવસ્થા છે. તેજ પ્રમાણે દાન્તત્વ-જિતેન્દ્રિયત્વ-માટે પણ જ્ઞાનીને યમ-નિયમાદિ કઠોર સાધનાની કોઈ આવશ્યકતા નથી. સ્વભાવસિદ્ધ ઈન્દ્રિયજય એજ 'દમ' છે શમ-દમ-આદિ જે બ્રહ્મજ્ઞાનની પૂર્વ તૈયારી માટે ઉપદેશાય છે, તે સાધન-અવસ્થા છે પણ સાચો વિનય, શમ કે દમ ઉપર જણાવેલા સર્વજ્ઞ વિપ્રની સહજ અવસ્થાથી જ સમજાય અને તે શમ જે સર્વજ્ઞતાનો જ પર્યાય બની રહે છે તે પ્રાપ્ત કરવા પ્રયત્ન કરવો જોઈએ. 'एवं विद्वान् शमं व्रजेत्' ને શંકરાચાર્ય આ રીતે સમજાવે છે—આ પ્રકારે ઉપર્યુક્ત સ્વભાવત શાન્ત બ્રહ્મને જાણનાર પુરુષ શમ એટલે બ્રહ્મસ્વરૂપ સ્વભાવિક શાન્તિને પ્રાપ્ત કરે છે એટલે બ્રહ્મસ્વરૂપ થાય છે.

सवस्तु सोपलम्भं च द्वयं लौकिकमिष्यते ।
अवस्तु सोपलम्भं च शुद्धं लौकिकमिष्यते ॥ ८७ ॥

અનુવાદ :—વસ્તુ અને તેની પ્રાપ્તિ (ગ્રહણ) સહિત જે દ્વૈત છે તેને લૌકિક કહે છે. જેમા વસ્તુનો અભાવ હોય અને (છતા) ગ્રહણ હોય તેને શુદ્ધ લૌકિક કહે છે (૮૭)

अवस्त्वनुपलम्भं च लोकोत्तरमिति स्मृतम् ।
ज्ञानं ज्ञेयं च विज्ञेयं सदा बुद्धैः प्रकीर्तितम् ॥ ८८ ॥

અનુવાદ :—વસ્તુનો અભાવ અને તેના ગ્રહણનો (પણ) અભાવ જ્યાં છે તે લોકોત્તર મનાય છે (આ રીતે) જ્ઞાન, જ્ઞેય અને વિજ્ઞેયનું વિદ્વાનોએ સદા નિરૂપણ કર્યું છે. (૮૮)

વિવરણ —આગળ જણાવ્યુ તેમ ચાર કોટિ દ્વારા 'સત્ય'ને સમજાવનારા વાદીઓમાં પરસ્પર વિરોધ છે. પરમ સત્ય આ ચારથી અસ્પૃષ્ટ છે એવું જેને જ્ઞાન છે તે સર્વદૃ-સર્વજ્ઞ છે આ જ અદ્વૈત દર્શન છે એમ શંકરાચાર્ય કહે છે હવે અનુભૂતિની ત્રણ ભિન્ન અવસ્થાનો ઉલ્લેખ કરવામાં આવે છે 'સહિત-

નાસ્તિ' ના વાદો કરતાં; આ ભિન્ન અવસ્થાના મૂળમાં જે સંવિત્ છે તે સમજવું આવશ્યક છે. વસ્તુનું અસ્તિત્વ અને તે વસ્તુનું ગ્રહણ (उपलम्भ) એમ દ્વૈતરૂપ સર્વવ્યવહાર ચાલે છે. શાસ્ત્ર-ચર્ચા આદિ સર્વવ્યવહારોનો આશ્રય આ ગ્રાહ્ય-ગ્રાહક (वस्तु-उपलम्भ) રૂપે રહેલ દ્વૈત જ છે, તેને જ 'लौकिक' કહેવામાં આવ્યું છે. લૌકિકનાં ઉપર્યુક્ત ગ્રાહ્ય-ગ્રાહક લક્ષણો તે જાગરિતનાં જ છે (एवंलक्षणं जागरितमिष्यते वेदान्तेषु । कारिका शांकरभाष्य.)

संवृति-વ્યવહાર-ના અભાવમાં વસ્તુ નથી હોતી; વસ્તુનો અભાવ હોય, (સ્થૂળ) વસ્તુનું અસ્તિત્વ ન હોય, પણ તેનો उपलम्भ-ग्रहण-થાય અને વસ્તુના અભાવમાં પણ ચૈતસિક પ્રવૃત્તિની પ્રક્રિયા થાય તે 'शुद्धलौकिक' તરીકે ઓળખાય છે. આ લક્ષણો સ્વપ્નાવસ્થાનાં છે. સ્વપ્નમાં સ્થૂલ પદાર્થના અભાવમાં પણ ગ્રહણ થાય છે.

પદાર્થનું અસ્તિત્વ નથી અને એની ઉપલબ્ધિ પણ નથી એવી ગ્રાહ્ય-ગ્રાહકભાવ રહિત અવસ્થાને 'लोकोत्तर' કહેવામાં આવે છે. આગળની બન્ને અવસ્થામાં લોક-વ્યવહાર છે; અહીં તેનો અભાવ છે એટલે તે લોકાતીત, લોકોત્તર ગણાય છે. આ સુષુપ્તિ-અવસ્થા છે. ગ્રાહ્ય-ગ્રાહકનો અભાવ હોવાથી આ સુષુપ્ત-અવસ્થા સંપૂર્ણ પ્રવૃત્તિઓની બીજભૂત મનાઈ છે.

કારિકા ૮૮ માંના જ્ઞાન, જ્ઞેય અને વિજ્ઞેય ને શંકરાચાર્ય આ રીતે સમજાવે છે-લૌકિક, શુદ્ધલૌકિક અને લોકોત્તર અવસ્થાઓનો જેના વડે બોધ થાય છે તેને 'ज्ञान' કહે છે અને ત્રણે અવસ્થાઓ જ 'ज्ञेय' છે, કારણ ભિન્ન ભિન્ન મતવાદીઓની બધી જ કલ્પિત વસ્તુઓનો આ ત્રણે અવસ્થામાં અંતર્ભાવ થઈ જ જાય છે 'विज्ञेय' એ પરમાર્થ તત્ત્વ છે જે અજન્મ, અદ્વય, આત્મતત્ત્વ છે જેને તુરીય કહે છે. પરમતત્ત્વના જ્ઞાનીઓએ લૌકિક, શુદ્ધલૌકિક અને લોકોત્તર અવસ્થાનો બોધ કરાવનાર જ્ઞાન, આ ત્રણે અવસ્થાઓ જે જ્ઞેય છે તે અને પરમાર્થિક સત્ય જે 'विज्ञेय' છે એ ત્રણેનું નિરૂપણ કર્યું છે.

ગૌડપાદ અહીં બૌદ્ધપરિભાષાનો ઉપયોગ કરે છે. ઉપર જણાવ્યું તેમ लौकिक, शुद्धलौकिक અને लोकोत्तर એ માણ્ડૂક્યોપનિષદમાં અક્ષરના પ્રથમ ત્રણ પાદ જે વર્ણવે છે તે જાગ્રત, સ્વપ્ન અને સુષુપ્તિ અવસ્થા જ છે. બૌદ્ધદર્શનના 'લંકાવતાર'માં આ કારિકામાં દર્શાવેલ ત્રણ પ્રકારનાં જ્ઞાનની ચર્ચા છે.

કારિકા ૮૪ માં જણાવે છે કે ઉપર્યુક્ત ચાર કોટિઓથી જ આત્મતત્ત્વને જે સમજે છે તેને માટે ચતુષ્કોટિના ગ્રહથી આત્મતત્ત્વ-ભગવાન્-આવૃત છે. તાત્પર્ય કે એ પરમતત્ત્વ આ 'અસ્તિ' 'નાસ્તિ' આદિ મતવિશેષના અભિનિવેશથી ગ્રસ્ત 'પંડિતો'ની અનુભૂતિમાં આવતું નથી. એ તત્ત્વ તો વસ્તુતઃ આ કોટિઓથી અસ્પૃષ્ટ છે, એમ જેણે જોયું છે, જાણ્યું છે તે સાચો 'સર્વદૃક્' છે. 'ઔપનિષદ પુરુષ' આ કોટિઓથી અસ્પૃષ્ટ જ છે.

જુઓ કારિકા શાંકરભાષ્ય—कीदृक्पुनः परमार्थतत्त्वं यत्प्रबोधाद्बालिशः पंडितो भवतीत्याह—कोटयः प्रावादुकशास्त्रनिर्णयान्ता एता उक्ता अस्ति नास्तीत्याद्याश्चतस्रो यासां कोटीनां ग्रहैर्ग्रहणैरुपलब्धिनिश्चयैः सदा सर्वदावृत आच्छादितस्तेषामेव प्रावादुकानां यः स भगवानाभिरस्तिनास्तीत्यादिकोटिभिश्चतसृभिरप्यस्पृष्टोऽस्त्यादिविकल्पनावर्जित इत्येतद्येन मुनिना दृष्टो ज्ञातो वेदान्तेष्वौपनिषदः पुरुषः स सर्वदृक्सर्वज्ञः परमार्थपण्डित इत्यर्थः ।

प्राप्य सर्वज्ञतां कृत्स्नां ब्राह्मण्यं पदमद्वयम् ।
अनापन्नादिमध्यान्तं किमतः परमीहते ॥ ८५ ॥

અનુવાદ :—આ પૂર્ણ સર્વજ્ઞતા (અને) આદિ, મધ્ય અને અન્ત વિનાનું, અદ્વય બ્રાહ્મણ્ય પદ પ્રાપ્ત કરીને, કોઇ આથી વિશેષ શાની ઇચ્છા કરે ? (૮૫)

વિવરણ :—ઉપર જણાવેલી ચતુષ્કોટિના ગ્રહથી અસ્પૃષ્ટ એવા ભગવાન્ —પરમતત્ત્વ-ને જે જાણે છે તે સર્વજ્ઞ છે એમ આગળ કહ્યું જ છે. એ જ્ઞાન એ જ પૂર્ણ સર્વજ્ઞતા છે અને આ સર્વજ્ઞતા તે જ બ્રાહ્મણને માટે પ્રાપ્તવ્ય (ब्राह्मण्य) પદ છે. બ્રાહ્મણને માટે પ્રાપ્તવ્ય જે સર્વજ્ઞતા છે તેને જ ઉપનિષદો બ્રહ્મ કહે છે. આ સર્વજ્ઞતા, આ બ્રાહ્મણ્ય પદની 'પ્રાપ્તિ કરવી' એમ લોક-વ્યવહારમાં કહેવાય, પરંતુ ખરેખર તો આ સર્વજ્ઞતાને આદિ મધ્ય કે અન્ત છે જ નહીં. સર્વજ્ઞતા એ જ એક (અદ્વય) તત્ત્વ છે, જે પહેલાં હતું, છે અને હશે. અવિદ્યાને કારણે જ એ 'પદ' ન હતું અને હવે પ્રાપ્ત થયું એમ કહેવાય છે. વેદાન્તમાં સ્પષ્ટ રીતે કહેવામાં આવ્યું છે કે મુક્તિ એ પ્રાપ્ત કરવાની વસ્તુ નથી, જીવ મુક્ત જ છે, બ્રહ્મ જ છે કેવળ અવિદ્યાને કારણે એ પોતે જે (જીવ) નથી તે પોતાને માને છે. આ સર્વજ્ઞતા એ જ બ્રહ્મ છે, એના સિવાય કશું અન્ય છે જ નહીં; એટલે એને પ્રાપ્ત કરનાર આથી વિશેષ શાની ઇચ્છા

કરે, એમ કહેવું પણ પારમાર્થિક દૃષ્ટિએ તર્કશુદ્ધ નથી, આથી અનાવશ્યક જ છે. છતાં એ બ્રહ્મીભૂત થયેલાની અવસ્થાની શ્રેષ્ઠતા દર્શાવવા માટે જ વાણીના આવા વ્યવહાર કરવા પડે છે. આ સર્વજ્ઞને માટે કોઈ યજ્ઞ-યાગાદિ ક્રિયાની આવશ્યકતા નથી એ પણ સૂચવાયું છે.

બ્રાહ્મણ્ય પદ ને ગૌડપાદ ઉત્તમ પદ કહે છે છતાં પ્રો. ભટ્ટાચાર્ય માને છે કે ગૌડપાદ આ કારિકાઓ દ્વારા બૌદ્ધ દર્શનનું સમર્થન કરે છે। ગૌડપાદ બૌદ્ધ દર્શનના ઘણા સિદ્ધાંતોને સ્વીકારે છે, અને બૌદ્ધ પરિભાષાના શબ્દોનો ઉપયોગ પણ કરે છે છતાં ગૌડપાદ એક વેદાન્તી છે જે ઔપનિષદ સિદ્ધાન્તને જ લક્ષ્યમાં રાખી સમગ્ર ચર્ચા કરે છે અને ઉપનિષદે પ્રબોધેલા જ્ઞાન કે જ્ઞેયને જ લક્ષ્યમાં રાખી એનું સમર્થન કરે છે. બૌદ્ધદર્શન પણ ઉત્તમ સ્થિતિને 'બ્રાહ્મણ્યપદ' તરીકે ઓળખાવે તે યોગ્ય છે એમ સમજાવવા પ્રો. ભટ્ટાચાર્ય પ્રયત્ન કરે છે ત્યારે તે પ્રતીતિકર નથી જ લાગતું. પ્રો કરમારકર યોગ્ય જ કહે છે :—

Being a सर्वज्ञ means securing the ब्राह्मण्य पद. ब्राह्मण्यम्–Befitting a Brāhmaṇa (one who knows Brahman) who deserves the highest पद as mentioned in एष नित्यो महिमा ब्राह्मणस्य (Bṛha. IV. 4–23). That Gauḍapāda calls the highest end in life is convincing proof that he could not be preaching Buddhism. (Prof. Vidhuśekhara points out that in Buddhist literature a Brāhmaṇa is held in as much respect as a Śramaṇa and a true Brāhmaṇa is sometimes identified with a Buddha. But it would be all the same extremely unusual for a true Buddhist to speak of the highest reality as a ब्राह्मण्य पद).

विप्राणां विनयो ह्येष शमः प्राकृत उच्यते ।
दमः प्रकृतिदान्तत्वादेवं विद्वाञ्छमं व्रजेत् ॥ ८६ ॥

અનુવાદ :—વિપ્રોનો આ વિનય એ જ સ્વાભાવિક શમ કહેવાય છે. પ્રકૃતિથી (તેમનામાં) જિતેન્દ્રિયત્વ હોવાને કારણે તેને દમ કહેવાય છે. આ પ્રમાણે જાણનારે શમત્વ પામવું. (૮૬)

વિવરણ :— શાસ્ત્રાદિમાં વિનય, શમ, દમ વગેરે પ્રાપ્ત કરવાનો ઉપદેશ આપવામાં આવે છે આ વિનય, શમ અને દમનું સાચું સ્વરૂપ કેવું હોય તે જોવું હોય તો જેણે બ્રાહ્મણપદ પ્રાપ્ત કર્યું છે તે વિપ્રને આદર્શ દૃષ્ટાંત રૂપ જોવો. એનામાં જે વિનય છે તે જ એની સ્વાભાવિક, અકૃતક, શમ-અવસ્થા છે એ શમને માટે કોઇ પ્રયત્ન કરવા પડતા નથી. સર્વજ્ઞતાને કારણે સહજ એવી એ શાન્ત અવસ્થા છે. તેજ પ્રમાણે દાન્તત્વ-જિતેન્દ્રિયત્વ-માટે પણ જ્ઞાનીને યમ-નિયમાદિ કઠોર સાધનાની કોઈ આવશ્યકતા નથી. સ્વભાવસિદ્ધ ઇન્દ્રિયજય એજ 'દમ' છે. શમ-દમ-આદિ જે બ્રહ્મજ્ઞાનની પૂર્વ તૈયારી માટે ઉપદેશાય છે, તે સાધન-અવસ્થા છે. પણ સાચો વિનય, શમ કે દમ ઉપર જણાવેલા સર્વજ્ઞ વિપ્રની સહજ અવસ્થાથી જ સમજાય અને તે શમ જો સર્વજ્ઞતાનો જ પર્યાય બની રહે છે તે પ્રાપ્ત કરવા પ્રયત્ન કરવો જોઇએ. 'एवं विद्वान् शमं व्रजेत्' ને શંકરાચાર્ય આ રીતે સમજાવે છે—આ પ્રકારે ઉપર્યુક્ત સ્વભાવતઃ શાન્ત બ્રહ્મને જાણનાર પુરુષ શમ એટલે બ્રહ્મસ્વરૂપ સ્વભાવિક શાન્તિને પ્રાપ્ત કરે છે એટલે બ્રહ્મસ્વરૂપ થાય છે.

सवस्तु सोपलम्भं च द्वयं लौकिकमिष्यते ।
अवस्तु सोपलम्भं च शुद्धं लौकिकमिष्यते ॥ ८७ ॥

અનુવાદ :—વસ્તુ અને તેની પ્રાપ્તિ (ગ્રહણ) સહિત જે દ્વૈત છે તેને લૌકિક કહે છે. જેમાં વસ્તુનો અભાવ હોય અને (છતા) ગ્રહણ હોય તેને શુદ્ધ લૌકિક કહે છે (૮૭)

अवस्त्वनुपलम्भं च लोकोत्तरमिति स्मृतम् ।
ज्ञानं ज्ञेयं च विज्ञेयं सदा बुद्धैः प्रकीर्तितम् ॥ ८८ ॥

અનુવાદ :—વસ્તુનો અભાવ અને તેના ગ્રહણનો (પણ) અભાવ જ્યાં છે તે લોકોત્તર મનાય છે. (આ રીતે) જ્ઞાન, જ્ઞેય અને વિજ્ઞેયનું વિદ્વાનોએ સદા નિરૂપણ કર્યું છે. (૮૮)

વિવરણ —આગળ જણાવ્યુ તેમ ચાર કોટિ દ્વારા 'સત્ય'ને સમજાવનારા વાદીઓમાં પરસ્પર વિરોધ છે, પરમ સત્ય આ ચારથી અસ્પૃષ્ટ છે એવું જેને જ્ઞાન છે તે સર્વદૃ-સર્વજ્ઞ છે આ જ અદ્વૈત દર્શન છે એમ શંકરાચાર્ય કહે છે હવે અનુભૂતિની ત્રણ ભિન્ન અવસ્થાનો ઉલ્લેખ કરવામાં આવે છે. 'સવિત-

નાસ્તિ' ના વાદો કરતાં આ ભિન્ન અવસ્થાના મૂળમાં જે સંવિત્ છે તે સમજવું આવશ્યક છે. વસ્તુનું અસ્તિત્વ અને તે વસ્તુનું ગ્રહણ (उपलम्भ) એમ દ્વૈતરૂપ સંવ્યવહાર ચાલે છે. શાસ્ત્ર-ચર્ચા આદિ સંવ્યવહારોનો આશ્રય આ ગ્રાહ્ય-ગ્રાહક (वस्तु-उपलम्भ) રૂપે રહેલ દ્વૈત જ છે, તેને જ 'लौकिक' કહેવામાં આવ્યું છે. લૌકિકનાં ઉપર્યુક્ત ગ્રાહ્ય-ગ્રાહક લક્ષણો તે જાગરિતનાં જ છે (एवंलक्षण जागरितमिष्यते वेदान्तेषु । कारिका शांकरभाष्य.)

સંવૃતિ-વ્યવહાર-ના અભાવમાં વસ્તુ નથી હોતી; વસ્તુનો અભાવ હોય, (સ્થૂળ) વસ્તુનું અસ્તિત્વ ન હોય, પણ તેનો उपलम्भ-ग्रहण-થાય અને વસ્તુના અભાવમાં ય ચૈતસિક પ્રવૃત્તિની પ્રક્રિયા થાય તે 'शुद्धलौकिक' તરીકે ઓળખાય છે. આ લક્ષણો સ્વપ્નાવસ્થાનાં છે. સ્વપ્નમાં સ્થૂલ પદાર્થના અભાવમાં ય ગ્રહણ થાય છે.

પદાર્થનું અસ્તિત્વ નથી અને એની ઉપલબ્ધિ પણ નથી એવી ગ્રાહ્ય-ગ્રાહકભાવ રહિત અવસ્થાને 'लोकात्तर' કહેવામાં આવે છે. આગલી બન્ને અવસ્થામાં લોક-વ્યવહાર છે; નહીં તેનો અભાવ છે એટલે તે લોકાતીત, લોકોત્તર ગણાય છે. આ સુષુપ્તિ-અવસ્થા છે. ગ્રાહ્ય-ગ્રાહકનો અભાવ હોવાથી આ સુષુપ્ત-અવસ્થા સંપૂર્ણ પ્રવૃત્તિઓની બીજભૂત મનાઈ છે.

કારિકા ૮૮ માંના જ્ઞાન, જ્ઞેય અને વિજ્ઞેય ને શંકરાચાર્ય આ રીતે સમજાવે છે-લૌકિક, શુદ્ધલૌકિક અને લોકોત્તર અવસ્થાઓનો જેના વડે બોધ થાય છે તેને 'ज्ञान' કહે છે અને ત્રણે અવસ્થાઓ જ 'ज्ञेय' છે, કારણ ભિન્ન ભિન્ન મતવાદીઓની બધી જ કલ્પિત વસ્તુઓનો આ ત્રણે અવસ્થામાં અંતર્ભાવ થઈ જ જાય છે 'विज्ञेय' એ પરમાર્થ તત્ત્વ છે જે અજન્મ, અદ્વય, આત્મતત્ત્વ છે જેને તુરીય કહે છે. પરમતત્ત્વના જ્ઞાનીઓએ લૌકિક, શુદ્ધલૌકિક અને લોકોત્તર અવસ્થાનો બોધ કરાવનાર જ્ઞાન, આ ત્રણે અવસ્થાઓ જે જ્ઞેય છે તે અને પરમાર્થિક સત્ય જે 'विज्ञेय' છે એ ત્રણેનું નિરૂપણ કર્યું છે.

ગૌડપાદ અહીં બૌદ્ધપરિભાષાનો ઉપયોગ કરે છે. ઉપર જણાવ્યું તેમ लौकिक, शुद्धलौकिक અને लोकोत्तर એ માણ્ડૂક્યોપનિષદમાં પ્રણવના પ્રથમ ત્રણ પાદ જે સૂચવે છે તે જાગ્રત, સ્વપ્ન અને સુષુપ્તિ અવસ્થા જ છે. બૌદ્ધદર્શનના 'લંકાવતાર'માં આ કારિકામાં દર્શાવેલ ત્રણ પ્રકારનાં જ્ઞાનની ચર્ચા છે.

જ્યાં વસ્તુનો અભાવ છે, પણ ઉપલંભ-ગ્રહણ-છે એવા 'शुद्धलौकिक' જ્ઞાનનો શંકરાચાર્ય 'लोकोत्तर' કહે છે અને અહીં જેને 'लोकोत्तर' કહ્યું છે તેને ત્યાં 'लोकोत्तरतम' કહે છે

કારિકા ૮૮ની બીજી પંક્તિનાં જુદાં જુદાં અર્થઘટન થયાં છે. શંકરાચાર્યે આપેલો અર્થ આપણે જોયો. પ્રો. વિધુશેખર કહે છે —

This is to be understood to be the knowledge and knowable, as is always declared by the Buddhas We have already (IV. 1) seen that there is no difference between jñāna and jñeya. Or it may mean that whatever we know by the terms jñāna and jñeya is only the three things' mentioned in the kārikā

પ્રો કરમારકર શંકરાચાર્યના અર્થઘટનને સ્વીકારી પ્રો વિધુશેખરના અર્થઘટનને પ્રતીતિકર માનતા નથી પ્રો કરમારકર પ્રમાણે —

Prof Vidhuśekhara's interpretation is hardly convincing We need not understood that Bauddhas are meant by the expressions बुद्धैः, again ज्ञेय (which elsewhere is taken to be Brahman by Gauḍapāda III. 33 ब्रह्म ज्ञेय) can not refer to the object of the three-fold ज्ञान just described. The next Kārikā tells us that when ज्ञेय is known, the person becomes सर्वज्ञ, so ज्ञेय can not mean a mere object of knowledge in the ordinary sense of the term

ज्ञाने च त्रिविधे ज्ञेये क्रमेण विदिते स्वयम् ।
सर्वज्ञता हि सर्वत्र भवतीह महाधियः ॥ ८९ ॥

અનુવાદ જ્ઞાન અને ત્રિવિધ જ્ઞેયને ક્રમશઃ જાણી લીધા પછી, મહાબુદ્ધિશાળીને અહીં સર્વત્ર સર્વજ્ઞતા સ્વયં પ્રાપ્ત થઈ જાય છે. (૮૯)

વિવરણ —આગલી કારિકામાં 'વિજ્ઞેય' તુરીય પદ કહ્યું છે. પરંતુ આ 'વિજ્ઞેય'ની પ્રાપ્તિ જ્ઞાન અને ત્રિવિધ જ્ઞેયને ક્રમશ જાણી લેવાની પ્રક્રિયા દ્વારા

થાય છે. લૌકિક, શુદ્ધલૌકિક અને લોકોત્તર અવસ્થાઓનો જેના વડે બોધ થાય છે તે જ્ઞાન. જ્ઞેય તે આ ત્રણ અવસ્થાઓ. માણ્ડૂક્યોપનિષદમાં અને આગમ પ્રકરણની કારિકાઓમાં જાગ્રત્, સ્વપ્ન અને સુષુપ્તિ અવસ્થાનું વિશદતાથી વિવરણ કરવામાં આવ્યું છે, તે જ આ ત્રણે લૌકિકાદિ અવસ્થાઓ છે. ઉપનિષદ્ આ ત્રણે અવસ્થાને આત્માના પાદ તરીકે સમજાવે છે આ ત્રણ અવસ્થાઓને ક્રમશઃ બરાબર સમજી લેવાય તો સ્પષ્ટ થાય કે ત્રણે અવસ્થાઓમાં એક જ તત્ત્વ અનુસ્યૂત છે જેને આત્મા કહો કે જ્ઞ કહો. એ 'જ્ઞ' તત્ત્વ ત્રણે અવસ્થાઓમાં અને તેની પર પણ છે. સર્વત્ર આ 'જ્ઞ' તત્ત્વ છે એ જાણ્યા પછી સ્વયમ્ 'સર્વજ્ઞ' બને છે. આ જ તુરીય પદ છે. આ સર્વજ્ઞતા પહેલા ન હતી અને હવે આવી છે એમ પણ નથી, અને હવે પછી ન પે હોય એવું નથી. બ્રહ્મવેત્તાને ય સર્વજ્ઞ કહેવાય છે.

પ્રો. ભટ્ટાચાર્ય માને છે કે ગૌડપાદે અંતિમ પ્રાપ્તવ્ય તરીકે કરેલું 'સર્વજ્ઞતા'નું વર્ણન બૌદ્ધ વિચારને અનુરૂપ છે. પ્રો. મહાદેવન્ પ્રો. ભટ્ટાચાર્યના આ મતનું નિરસન કરતા કહે છે :—

Prof. Bhattacharya believes that Gauḍapāda's description of the goal as Sarvajñatā is more in keeping with the Bauddha point of view than with the vedānta. But he does not give any reason for this belief. There is no reason why the Advaitin's mokṣa should not be called Sarvajñatā. one realizes on release one's difference from all and one's essential nature as Knowledge. Hence that state is called Sarvajñatā. It is of the nature of the Self. Even if the word be understood in its ordinary sense of omniscience, there is no unintelligibility whatsoever in regaerd to the goal as Sarvajñatā, because what is attained in Kramamu ktiis Īśvaratva, and omniscience is an attribute of God.

हेयज्ञेयाप्यवाक्यानि विज्ञेयान्यग्रयाणतः ।
तेपामन्यत्र विज्ञेयादुपलम्भस्त्रिषु स्मृतः ॥ ९० ॥

અનુવાદ :— હેય, જ્ઞેય, આપ્ય અને પાક્ય—એ સૌથી પહેલાં (અથવા અગ્રયાણ પાસે) જાણવા જોઇએ. આમાંથી (વિ)જ્ઞેય સિવાયના બાકી રહેલા ત્રણમાં તો (કેવળ) ઉપલંભ જ છે એમ માનવામાં આવ્યું છે. (૯૦)

વિવરણ :—આ કારિકાના અર્થઘટન પરત્વે ટીક ઠીક મતભેદ છે. શંકરાચાર્ય અને પ્રો. વિધુશેખર એકબીજાથી તદ્દન ભિન્ન અર્થો આપે છે. પ્રો. કરમારકર એ બન્નેથી જુદું અર્થઘટન કરે છે.

હેય—શંકરાચાર્ય લૌકિક, શુદ્ધ લૌકિક અને લોકોત્તર એટલે ક્રમશ જાગરિત, સ્વપ્ન અને સુષુપ્તિ એમ ત્રણે અવસ્થાને 'હેય' એટલે કે ત્યાજ્ય ગણે છે. રજ્જુમાં જેમ મિથ્યા સર્પભાવ થાય છે તેમ આત્મામાં આ ત્રણે અવસ્થાઓનો ભાસ થાય છે આ અવસ્થાઓ પરમાર્થતઃ અસત્ હોવાથી હેય-ત્યાજ્ય-છે પ્રો. ભટ્ટાચાર્ય હેયને, બૌદ્ધ વિચારક અસંગને અનુસરીને પરતન્ત્રસ્વભાવ સાથે જોડે છે એમના મતે આ પ્રકરણની કારિકામાં 'પરતન્ત્ર'નો નિર્દેશ થયો છે તે આ સંદર્ભમાં છે.

જ્ઞેય—એટલે ચારકોટિઓ (કા. ૮૩–૮૪)થી મુક્ત એવું પરમાર્થ તત્ત્વ, એવો શંકરાચાર્ય અર્થ કરે છે. કારિકા ૮૮મા આવતા જ્ઞેય' ને શંકરાચાય લૌકિક શુદ્ધલૌકિક અને લોકોત્તર એ ત્રણ સાથે જોડે છે. પ્રો ભટ્ટાચાર્ય એનો અર્થ પરિકલ્પિતસ્વભાવ કરે છે.

આપ્ય—એટલે પ્રાપ્ત કરવા યોગ્ય શંકરાચાર્ય પ્રમાણે બાહ્ય ત્રણ એષણાઓ (પુત્રૈષણા, વિત્તૈષણા અને લોકૈષણા)નો ત્યાગ કરવાવાળા ભિક્ષુઓ-સન્યાસીઓ-માટે પાંડિત્ય, બાલ્ય અને મૌન નામનાં ત્રણ સાધનો જ આપ્ય-પ્રાપ્ત કરવા જેવાં-છે પ્રો. ભટ્ટાચાર્યને મતે આપ્ય એટલે પ્રાપ્ત કરવા યોગ્ય ધર્મધાતુ. જે પરિનિષ્પન્ન છે. ધર્મધાતુનો અનુવાદ પ્રો. ભટ્ટાચાર્યે 'Essence of Reality' કર્યો છે.

પાક્ય—રાગ, દ્વેષ, મોહ વગેરે દોષો જેને કષાય કહેવામાં આવે છે તે પાક્ય-પાક એટલે જીર્ણ કરવને યોગ્ય-છે એમ શંકરાચાર્ય કહે છે. સ્વામી નિખિલાનંદ પાક્ય વિશે લખે છે :—

An ignorant man cherishes many vices, such as attachment, hatred, delusion, etc. These are known in Vedānta as *Kashāya* Among those vices, the effect of past work and thought, some are bearing fruits which are seen in our daily activities. But others are mere tendencies and latent impressions waiting for favourable conditions to manifest themselves. These latent impressions are known as '*Pākya*'. These should be destroyed by discrimination.

પ્રો. ભટ્ટાચાર્યના મતે પાક્ય એટલે પરિપક્વ થવું, તેઓ સમજાવે છે—

Pākya 'To be matured' refers to the act of maturing by discipline for the attainment of the absolute.

કારિકાની બીજી પંક્તિ શંકરાચાર્ય આમ સમજાવે છે–આ હેય વગેરેમાંથી માત્ર એક પરમાર્થ સત્ય જ્ઞેય–બ્રહ્મ– સિવાય બાકી રહેલાં હેય, આપ્ય અને પાક્ય એ ઉપલમ્ભ એટલે અવિદ્યામય કલ્પના જ છે, એમાં પરમાર્થ સત્યતા (Absolute reality) છે જ નહીં એવું જ્ઞાનીઓ માને છે.

જુઓ: तेषां हेयादीनामग्रयाण विज्ञेयात्परमार्थसत्यं विज्ञेयं ब्रह्मैकं वर्जयित्वा, उपलम्भनमुपलम्भोऽविद्याकल्पनामात्रम् । हेयाप्यपाक्येषु त्रिष्वपि स्मृतो ब्रह्मविद्भिर्न परमार्थसत्यता त्रयाणामित्यर्थः । (का. शा. भा.)

પ્રો. ભટ્ટાચાર્ય પ્રમાણે બીજી પંક્તિનો એ અર્થ થાય છે કે હેય, જ્ઞેય, આપ્ય અને પાક્ય એ ચારમાંથી માત્ર હેય, આપ્ય અને પાક્ય એ ત્રણનો જ ઉપલમ્ભ એટલે કે ગ્રહણ (Perception) થઈ શકે છે. અથવા વિજ્ઞેયનું ગ્રહણ ન થઈ શકે કારણ જેમ મૃગજળનું અસ્તિત્વ નથી તેમ 'જ્ઞેય' પણ 'પરિકલ્પિત' (imagined) છે.

– પ્રો. કરમારકર આ રીતે પોતાનું મૌલિક અને પ્રતીતિકર કહી શકાય એવું અર્થઘટન આપીને પણ કબૂલ કરે છે કે અહીં 'अग्रयाण' એ વિચિત્ર શબ્દ છે. તેઓ કહે છે–अग्रयाण is uddoubtedly a strange expression but that it should refer to महायान is not likely.

प्रकृत्याकाशवज्ज्ञेयाः सर्वे धर्मा अनादयः ।
विद्यते न हि नानात्वं तेषां क्वचन किंचन ॥ ९१ ॥

અનુવાદ :—સર્વ ધર્મોને સ્વભાવથી જ આકાશવત્ અનાદિ જાણવા જોઈએ તેઓમાં ક્યાંય કોઇ પણ પ્રકારનું નાનાત્વ છે જ નહીં. (૯૧)

વિવરણ :—લૌકિક, શુદ્ધલૌકિક, અને લોકોત્તર એમ ત્રણ પ્રકારની અવસ્થાનાં 'જ્ઞાન' અને જ્ઞેયાદિ જેનો આગળ ઉલ્લેખ થયો તે સર્વ દ્વૈતાત્મક છે. ખરેખર તો, દ્વૈત કે નાનાત્વનું પણ તત્ત્વતઃ અસ્તિત્વ નથી, એ સર્વ અધ્યાસ જ છે. આ કારિકામાં જણાવ્યું છે કે સર્વ ધર્મો–તત્ત્વો કે જીવો–આકાશવત્ અનાદિ–ઉત્પત્તિ રહિત–છે, એટલે કે નિત્ય છે

શંકરાચાર્ય કહે છે તેમ, ધર્મો સૂક્ષ્મત્વ, નિરંજનત્વ અને સર્વવ્યાપકત્વને કારણે आकाशवत् નિત્ય કહેવાયા છે અહીં धर्माः બહુવચનમાં છે એટલે જીવાત્મા અનેક અને ભિન્ન હશે એવી આશંકાનું નિરાકરણ બીજી પંક્તિમાં થઈ જાય છે

જુઓ :—प्रकृत्या स्वभावत आकाशवदाकाशतुल्या सूक्ष्मनिरञ्जनसर्वगतत्वैः सर्वे धर्मा आत्मानो ज्ञया मुमुक्षुभिरनादयो नित्या । बहुवचनकृतभेदाशङ्का निराकुर्वन्नाह क्वचन किंचन किंचिदणुमात्रमपि तेषां न विद्यते नानात्वमिति । (का शां. भा)

आदिबुद्धाः प्रकृत्यैव सर्वे धर्माः सुनिश्चिताः ।
यस्यैवं भवति क्षान्तिः सोऽमृतत्वाय कल्पते ॥ ९२ ॥

અનુવાદ :—સર્વ ધર્મો સ્વભાવથી જ આદિબુદ્ધ તરીકે સુનિશ્ચિત છે. જેને આ પ્રકારનું સમાધાન (પ્રતીતિ) થાય છે તે અમરત્વને પ્રાપ્ત કરવા સમર્થ છે. (૯૨)

વિવરણ :—આગલી કારિકામાં કહ્યું કે સર્વ ધર્મોને આકાશવત્ અનાદિ જાણવા જોઈએ (ज्ञेयाः). આના પરથી કોઈ એમ સમજે કે આ ધર્મોની જ્ઞેયતા એ પારમાર્થિક છે તો એ સાચું નથી. વ્યવહાર-સંવૃતિ-ને લીધે જ 'ધર્મોને જાણવા જોઈએ' એવો પ્રયોગ થાય છે. પરમાર્થતઃ તો આ બધા ધર્મો (જેમાં નાનાત્વ નથી એટલે 'બધા' એમ પણ ન કહેવાય!) પ્રકૃતિએ નિશ્ચિતપણે 'आदिबुद्ध' જ છે, એટલે કે તેઓ નિત્ય જ્ઞાનસ્વરૂપ જ છે, આથી તેમના વિશે જ્ઞાનનો અભાવ કે ભાવ, પ્રાપ્તિ કે અપ્રાપ્તિ એવો વિચાર જ અપ્રસ્તુત છે. તેમના સ્વરૂપનો કોઈ નિશ્ચય કરવાનો રહેતો નથી, એ તો સુનિશ્ચિત જ છે. જેમ સૂર્ય સ્વયં પ્રકાશસ્વરૂપ છે, એટલે પ્રકાશિત થવા માટે અન્ય પ્રકાશની અપેક્ષા રાખતો નથી, તે જ રીતે, મુમુક્ષુ પણ જે સ્વયં આદિબુદ્ધ જ છે, તે અન્ય નિમિત્ત દ્વારા જ્ઞાન પ્રાપ્ત કરવાની અપેક્ષા રાખતો નથી, કારણ તેણે એ જ જાણવાનું છે કે પોતે જ જ્ઞાનસ્વરૂપ છે. આવો મુમુક્ષુ જ અમૃતત્વ-મોક્ષ-માટે યોગ્ય છે.

आदिबुद्धाः એટલે *नित्यबोधस्वरूपाः* એવો અર્થ શંકરાચાર્ય કરે છે. પ્રો. ભટ્ટાચાર્ય પ્રમાણે 'बुद्ध' નો અર્થ બોધ-જ્ઞાન-છે, અને આ અદ્વય જ્ઞાનને 'तथागत' કહેવાય છે

કેટલાક 'આદિબુદ્ધો' હોય છે, તો કેટલાક બુદ્ધત્વ પ્રાપ્ત કરે છે એવી (બોધિસત્ત્વો અંગેની) બૌદ્ધ માન્યતાના નિર્દેશનો પ્રો. કરમારકર અહીં વિરોધ કરે છે.

ક્ષાન્તિ એટલે 'बोधकर्तव्यतानिरपेक्षता' એવો શંકરાચાર્ય અર્થ કરે છે. પોતે જ બુદ્ધ-બોધ સ્વરૂપ-છે એવી સમજ આવતાં જાણવા માટેનાં કર્તવ્ય કરવાની અપેક્ષા રહેતી નથી એવી સ્થિતિ તે ક્ષાન્તિ છે

आदिशान्ता ह्यनुत्पन्नाः प्रकृत्यैव सुनिर्वृताः ।
सर्वे धर्माः समाभिन्ना अजं साम्यं विशारदम् ॥ ९३ ॥

અનુવાદ :—સર્વ ધર્મો આદિશાન્ત, અનુત્પન્ન અને પ્રકૃતિથી જ અત્યન્ત ઉપરત, સમાન અને અભિન્ન છે. (એ જ આત્મ તત્ત્વ છે જે) અજ, સમતારૂપ અને વિશુદ્ધ છે. (૯૩)

વિવરણ :—આગળ કહ્યું કે ધર્મો આદિબુદ્ધ છે, તેમ અહીં કહેવામાં આવે છે કે ધર્મો 'आदिशान्त' છે, નિત્ય શાન્ત છે. એટલે એમાં શમત્વ પહેલાં ન હતું અને હવે ઉત્પન્ન થયું એવું નથી, તે જ પ્રમાણે તેઓ ઉત્પત્તિ-

-રહિત છે. તેઓ 'સુનિર્વૃત્તાઃ' છે, 'એટલે શંકરાચાર્ય પ્રમાણે અત્યંત ઉપરત -સ્વભાવવાળા, આથી નિત્ય મુક્ત છે. સુનિર્વૃતાઃ નો પ્રો. કરમારકર 'quite happy (in નિર્વાણ)' એવો અર્થ કરે છે. પ્રો. ભટ્ટાચાર્ય 'Perfectly merged in nirvāṇa' એવો અર્થ કરે છે. 'સમાભિન્નાઃ' થી સ્પષ્ટ થાય છે કે આ ધર્મો સમાન છે અને અભિન્ન છે, એટલે એમાં નાનાત્વ છે જ નહીં, આથી 'ધર્મા' એવું બહુવચન પરમાર્થતઃ નિરર્થક ઠરે છે; અને આથી જ સૂચિત થાય -છે કે એક જ તત્ત્વ છે જેને છેલ્લા ચરણમાં 'અજ, સામ્ય અને વિશારદ' થી ઓળખાવ્યું છે. વિશારદ એટલે વિશુદ્ધ એમ શંકરાચાર્ય કહે છે. પ્રો. કરમારકર કહે છે તેમ સામાન્ય રીતે વિશારદનો અર્થ નિપુણ (*Proficient*), હોશિયાર (Clever) થાય છે. પણ પ્રો. કરમારકર પછીની કારિકામાં આવતા 'કૃપણ' ના 'વિરોધમાં 'વિશારદ' છે એમ કહી વિશારદનો અનુવાદ 'Self-confident' કરે છે પ્રો. ભટ્ટાચાર્ય એનો 'fearless' અર્થ કરે છે.

वैशारद्यं तु वै नास्ति भेदे विचरतां सदा ।
भेदनिम्नाः पृथग्वादास्तस्मात्ते कृपणाः स्मृताः ॥ ९४ ॥

અનુવાદ :—જેઓ સદા ભેદમાં વિચરે છે તેમને માટે ખરેખર વિશુદ્ધિ નથી. ભેદને માનનાર (દ્વૈતવાદી) ભેદની પ્રવૃત્તિમાં પડેલા -હોવાથી કૃપણો કહેવાયા છે. (૯૪)

વિવરણ :-જેઓ પદાર્થોની ભિન્નતામાં માને છે અને તે પ્રમાણે વ્યવહાર -કરે છે, તે અજ્ઞાનમાં અટવાય છે. તેમને ગૌડપાદ કૃપણ-દીન-કહે છે. પ્રો. કરમારકર નોંધે છે કે 'વૈશારદ્ય' એ 'કાર્પણ્ય'નું વિરોધી છે. જે દ્વૈતમાં માને છે, અજ્ઞાનજનિત ભેદ-બુદ્ધિને અનુસરે છે તે કૃપણ, અને જેને સર્વત્ર અભેદ જ -છે એવું જ્ઞાન છે તે વિશારદ અદ્વૈતજ્ઞાન વિના વિશુદ્ધિ અસંભવિત છે એટલે -ભેદ-બુદ્ધિવાળા માટે વિશુદ્ધિ નથી એમ કહી શકાય.

પ્રો. ભટ્ટાચાર્ય વૈશારદ્યનો અર્થ નિર્ભયતા કરે છે, અને કહે છે કે -બૌદ્ધદર્શનમાં વૈશારદ્ય ચાર પ્રકારનું ગણાયું છે. પ્રો. ભટ્ટાચાર્ય જણાવે છે તેમ—

In Buddhism vaiśāradyam is four fold viz. vaiśāradya regarding (i) The highest knowledge of all things (ii) The knowledge of destroying all the human passions (iii) rightly describing the impediments (iv) the rightness of the way leading to salvation.

अजे साम्ये तु ये केचिद्भविष्यन्ति सुनिश्चिताः ।
ते हि लोके महाज्ञानास्तच्च लोको न गाहते ॥ ९५ ॥

અનુવાદ :—પણ જે કોઈ આ અજ અને સામ્યરૂપ (પરમતત્ત્વ)માં પૂર્ણ નિશ્ચયવાળા હશે તે ખરેખર જગત્‌માં મહાજ્ઞાની છે. તે આત્મતત્ત્વમાં સામાન્ય લોક અવગાહન કરી શકતા નથી. (૯૫)

વિવરણ :—આગલી કારિકામાં દ્વૈતાત્મક જગતને, નાનાત્વને સાચું માનનારા ભેદ-બુદ્ધિવાળા જનોને 'કૃપણ' કહ્યા છે. અહીં અજ અને સામ્યરૂપ અદ્વય પરમાર્થ તત્ત્વમાં દૃઢ બુદ્ધિવાળા, જનોને 'महाज्ञाना' કહી પ્રશસ્તિ કરી છે; અને બીજા પંક્તિમાં કહે છે કે સામાન્ય મનુષ્યો આવા પરમતત્ત્વનો તાગ કાઢવા અસમર્થ છે. શંકરાચાર્ય મહાભારતમાંથી અવતરણ ટાંકી આ વિચારને પુષ્ટિ આપે છે.

જુઓ :—तच्च तेषां वर्त्म तेषां विदितं परमार्थतत्त्वं सामान्यबुद्धिरन्यो लोको न गाहते नावतरति न विषयीकरोतीत्यर्थः । "सर्वभूतात्मभूतस्य सर्वभूतहितस्य च । देवा अपि मार्गे मुह्यन्त्यपदस्य पदैषिणः । शकुनीनामिवाकाशे गतिर्नैवोपलभ्यते" (महा. शा. २३९/२३, २४) इत्यादि स्मरणात् । (का. शा. भा.)

अजेष्वजमसंक्रान्तं धर्मेषु ज्ञानमिष्यते ।
यतो न क्रमते ज्ञानमसङ्गं तेन कीर्तितम् ॥ ९६ ॥

અનુવાદ :—અનુત્પન્ન ધર્મોમાં (રહેલું) અજજ્ઞાન અસંક્રાન્ત (અન્ય વિષયો સાથે સંબંધરહિત) મનાય છે. જ્ઞાન અન્ય વિષયોમાં સંક્રાન્ત થતું નથી તેથી તેને અસંગ કહેવામાં આવ્યું છે. (૯૬)

વિવરણ :—આગલી કારિકામાં જણાવ્યું કે પરમાર્થ તત્ત્વ-બ્રહ્મ-નું જ્ઞાન ધરાવનાર મહાજ્ઞાની છે, એ ઉપરથી વિચાર આવે કે બ્રહ્મ અને તેનું જ્ઞાન એ બે અલગ તત્ત્વો છે; તેથી અહીં એ જ્ઞાનનું સ્વરૂપ શું છે અને તત્ત્વ સાથે એનો સંબંધ કેવો છે તે સમજાવે છે. અજ ધર્મોમાં અજ જ્ઞાન રહેલું છે, જેવી રીતે સૂર્યમાં પ્રકાશ અને ગરમી રહેલાં છે. પ્રકાશ-ઉષ્ણતાના અભાવમાં સૂર્ય એ જેમ સૂર્ય જ નથી, સૂર્યના અભાવમાં પ્રકાશ-ઉષ્ણતા પણ નથી; તેવું જ અજ ધર્મો અને અજ જ્ઞાનનું છે. અજ ધર્મની પ્રકૃતિ જ અજ જ્ઞાન છે.

પારમાર્થિક દૃષ્ટિએ અજ ધર્મ એ જ અજ જ્ઞાન છે, આથી જ્ઞાન કોઈ પદાર્થ સાથે સંબંધ ધરાવતું નથી, એનું સંક્રમણ થતું નથી એટલે જ એને 'असंक्रान्त' કહ્યું છે દ્વૈતદૃષ્ટિએ જ જ્ઞાન અને તેના વિષયોની વાત થાય છે. ખરેખર તો જ્ઞાનથી પૃથક્ વિષય છે જ નહીં.

આમ જ્ઞાનને કોઈપણ વિષય સાથે સંબંધ ન હોવાથી તેને असङ्ग (unrelated) કહે છે. આ દૃષ્ટિએ અજ ધર્મ તે અજ જ્ઞાનરૂપ છે, અને એ જ અર્થમાં તેને, અસંગ હોવાથી, आकाशवत् (કારિકા. ૯૧) કહેવામાં આવે છે.

જુઓ કારિકા શાંકરભાષ્ય—अजेष्वनुत्पन्नेष्वचलेषु धर्मेष्वात्मस्वजमचलं च ज्ञानमिष्यते सवितरीवोष्ण्यं प्रकाशश्च यतस्तस्मादसंक्रान्तमर्थान्तरे ज्ञानमजमिष्यते । यस्मान्न क्रमतेऽर्थान्तरे ज्ञानं तेन कारणेनासङ्गं तत्कीर्तितमाकाशकल्पमित्युक्तम् ।

સ્વામી નિખિલાનન્દ જણાવે છે કે જ્ઞાનને આત્માનો ગુણ સમજનાર અને મન અને વિષયોના સંનિકર્ષથી જ ઉત્પન્ન થનાર માનનાર ન્યાયદર્શનનું અહીં ખંડન થયું છે. જુઓ :—

This refutes the theory of the *Nyāya* realists who say that *knowledge is an attribute of Ātman* and arises *only* by the contact of the mind with an external object. It has already been pointed out that the appearance of external objects is due to illusion. But consciousness does not cease to exist in the absence of objects as in *Yoga Samādhi* or deep sleep Therefore the real nature of knowledge is that it is unborn and unattached. From the standpoint of Reality the *Jīva* is identical with consciousness like the identity of the sun with its heat and light.

अणुमात्रेऽपि वैधर्म्ये जायमानेऽविपश्चितः ।
असंगता सदा नास्ति किमुतावरणच्युतिः ॥ ९७ ॥

અનુવાદ :—અણુમાત્ર પણ વૈધર્મ્ય ઉત્પન્ન થતા અવિદ્વાન્ ને માટે ક્યારે ય અસંગતા રહેતી જ નથી, ત્યાં (માયાના) આવરણમાંથી મુક્ત થવાની તો વાત જ શી ? (૯૭)

વિવરણ : આગલી કારિકાઓમાં ભેદબુદ્ધિવાળાને કૃપણ કહ્યા, અજ તત્ત્વમાં સુસ્થિર એવા મહાજ્ઞાનીની પ્રશંસા કરી અને એ મહાજ્ઞાનીનું જે જ્ઞાન છે તે અસંક્રાન્ત અને અસંગ છે એમ દર્શાવી સર્વત્ર એક, ભેદરહિત જ્ઞાનરૂપ અજ તત્ત્વની પ્રતિષ્ઠા કરી. જ્ઞાન સ્વભાવે જ અસંગ છે એવી અનુભૂતિ જ્ઞાનીને જ્યારે થાય છે ત્યારે કોઈ વિષયોની કલ્પના માત્ર પણ હોતી નથી; ગ્રાહ્ય–ગ્રાહકભાવ–જે અવિદ્યાને કારણે થાય છે તે–નો સર્વથા અભાવ હોય છે. આ જ્ઞાન અસંગ છે. પરંતુ અજ્ઞાની (अविपश्चित्) ને માટે કેવળ જ્ઞાન સિવાય અન્ય સૂક્ષ્મ વિષયના અસ્તિત્વની કલ્પના પણ આવતાં, અણુમાત્ર પણ વિધર્મતા ઉત્પન્ન થતાં અસંગતાની સ્થિતિ હોતી નથી. વૈધર્મ્ય એ ભિન્નતા છે. કેવળ એક અને અજ જ્ઞાનરૂપ તત્ત્વ જ છે, તેના સિવાય અન્ય કશાની કલ્પના એ દ્વૈતની સ્થિતિ છે. આ પરિસ્થિતિમાં જ્યાં જ્ઞાન અસંગ જ નથી રહેતું તો પછી માયાના આવરણમાંથી મુક્ત થવાનો તો પ્રશ્ન જ રહેતો નથી. જે સદૈવ અસંગ જ્ઞાનની અવસ્થામાં હોય છે ત્યાં માયાનું આવરણ હોતું જ નથી, ત્યાં પ્રપંચનો ઉપશમ થઇ ગયો છે. પરંતુ અણુમાત્ર પણ વૈધર્મ્ય–difference–હોય તો સમજવું કે અવિદ્યાનો ઉચ્છેદ થયો નથી. કેવળ અજ, અદ્વય જ્ઞાનરૂપ પરમતત્ત્વ સિવાય અન્ય તે વિધર્મી વસ્તુ છે, જે ખરેખર છે નહીં પણ અવિદ્યાને કારણે અસ્તિત્વ ધરાવતી હોય એમ લાગે છે.

પ્રો. કરમારકર આ રીતે સમજાવે છે—

If once we admit that Brahman is capable of even the slightest change, ज्ञान would cease to be असङ्ग and आवरणच्युति would become a कार्य and so अनित्य. It has been already stated that मोक्ष can never be a कार्य in any sense. आवरण is the concealmant of the true nature of Brahman, due to माया, अविद्या, मिथ्याज्ञान etc.

સ્વામી પ્રણવતીર્થ ભગવદ્ગીતામાં 'असङ्ग' ના ઉલ્લેખ પરત્વે ધ્યાન ખેંચે છે. असङ्गशस्त्रेण दृढेन छित्त्वा परिमार्गितव्यम् । (भ. गी. १५–३)

अलब्धावरणाः सर्वे धर्माः प्रकृतिनिर्मलाः ।
आदौ बुद्धास्तथा मुक्ता बुध्यन्ते इति नायकाः ॥ ९८ ॥

અનુવાદ :—સર્વ ધર્મો આવરણરહિત, સ્વાભાવિક રીતે જ નિર્મળ, નિત્ય જ્ઞાનસ્વરૂપ અને મુક્ત છે, એવું વિદ્વાનો જાણે છે (અથવા જાણી શકાય છે એમ વિદ્વાનો કહે છે). (૯૮)

વિવરણ :—ઉપરની કારિકામાં, જરાપણ વૈધર્મ્ય હોય તો અસંગતા શક્ય નથી, તો આવરણનાશ તો થાય જ ક્યાંથી એમ કહ્યું છે. તો એનો અર્થ એમ થાય કે આત્માને આવરણ છે ખરું. અહીં એની સ્પષ્ટતા કરવામાં આવે છે. સર્વ ધર્મો મૂળભૂત રીતે આવરણરહિત જ છે. 'धर्माः' નો અર્થ પ્રો. ભટ્ટાચાર્ય 'Elements of existence.' કરે છે. શંકરાચાર્ય પ્રમાણે એનો અર્થ આત્માઓ છે. આગળ કહ્યું તેમ પરમાર્થતઃ આ ધર્મો સમાન અને અભિન્ન છે એટલે અદ્વય જ છે, અને આથી એ સ્વભાવથી જ નિર્મલ, નિત્ય જ્ઞાનસ્વરૂપ (आदौ बुद्धाः) અને મુક્ત છે.

'बुध्यन्ते इति नायकाः' નો શંકરાચાર્ય એવો અર્થ કરે છે કે તે જાણી શકાય છે, એમ જ્ઞાનીઓ કહે છે. આમ કહેવાથી આવિશુદ્ધ ધર્મ—આત્મા—જાણવાનો વિષય બને, પણ અદ્વૈત સિદ્ધાંતને એ માન્ય નથી. તો એનું નિરાકરણ શું? શંકરાચાર્ય કહે છે કે સૂર્ય પોતે જ પ્રકાશ-સ્વરૂપ છે, છતાં તે પ્રકાશે છે, એવો પ્રયોગ કરવામાં આવે છે તે વ્યાવહારિક ભૂમિકાએ બરાબર છે, તે જ પ્રમાણે સ્વયં જ્ઞાનરૂપ આત્મા માટે પણ 'એનું જ્ઞાન મેળવાય છે' અથવા 'તે જ્ઞાતા છે'. એવો પ્રયોગ વ્યવહાર માટે કરવામાં આવે છે. પરમતત્ત્વનું જે પારમાર્થિક સ્વરૂપ છે તે જોતાં વ્યવહારનો કોઈ પણ વાણીપ્રયોગ તત્ત્વની પૂરી ઓળખ આપી શકવાનો નથી, છતાં વ્યવહારની વાણી દ્વારા જ અવ્યવહાર્ય આત્માના સ્વરૂપની સમજ કેળવાય શકે. જુઓ કારિકા શાંકરભાષ્ય—अलब्धावरणाः अलब्धमप्राप्तमावरणमविद्यादिबन्धनं येषां ते धर्मा अलब्धावरणा बन्धनरहिता इत्यर्थः, प्रकृतिनिर्मलाः स्वभावशुद्धा आदौ बुद्धास्तथा मुक्ता यस्मान्नित्यशुद्धबुद्धमुक्तस्वभावाः। यद्येवं कथं तर्हि बुध्यन्त इत्युच्यते? नायकाः स्वामिनः समर्था बोद्धुं बोधशक्तिमत्स्वभावा इत्यर्थः, यथा नित्यप्रकाशस्वरूपोऽपि सविता प्रकाशत इत्युच्यते यथा वा नित्यनिवृत्तगतयोऽपि नित्यमेव शैलास्तिष्ठन्तीत्युच्यते तद्वत्।

પ્રો. ભટ્ટાચાર્ય नायकाः નો અર્થ 'Buddhas' કરે છે. પ્રો. કરમારકર પણ नायकाः નો અર્થ પ્રો. ભટ્ટાચાર્યે 'Buddhas' કર્યો છે તેને યોગ્ય ગણે છે, પણ આખી કારિકાનું પ્રો. કરમારકર જુદી જ રીતે અર્થઘટન કરે છે. એમના મતે આ કારિકાની પહેલી પંક્તિનું બીજી પંક્તિમાં સાથે અનુસંધાન કરવાની જરૂર નથી! પ્રો. કરમારકર માને છે કે ગૌડપાદ પહેલી પંક્તિમાં પોતાનો મત જણાવે છે કે ધર્મો આવરણરહિત અને પ્રકૃતિનિર્મલ છે. બીજી પંક્તિમાં ૭ને ૯૭ની કારિકામાં બૌદ્ધમત પોતાના મતથી કેવી રીતે જુદો પડે છે તે

કર્યાં છે. કેટલાક બૌદ્ધો માને છે કે કેટલાક પહેલેથી જ બુદ્ધ—આદિબુદ્ધ—હોય છે અને કેટલાક તપ વગેરે દ્વારા બુદ્ધત્વ મેળવે છે, એ મતનો ગૌડપાદ અહીં વિરોધ કરે છે, કારણ આમ થવાથી વૈધર્મ્ય—ભિન્નતા—આવે અને એથી (आवरणच्युति) મુક્તિના માર્ગમાં વિઘ્ન આવે, કારણ ખરેખર તો ધર્મો આવરણરહિત છે, પ્રકૃતિનિર્મલ છે. આમ હોવાથી કેટલાક ધર્મો આદિબુદ્ધ છે એમ કહી શકાય નહીં.

પ્રો. કરમારકર કહે છે:—We think that the first half of the the Kārikā is not to be connected with the second half. After having stated his thesis that all धर्मs are अलब्धावरण and प्रकृतिनिर्मल, Gauḍapāda in the second half of this Kārikā and the next one, points out how the Bauddha view differs from his. Buddhas (नायकाः) say that the आदिबुद्धs and the आदिमुक्तs have knowledge of the धर्मs (and the बोधिसत्त्वs try to secure that knowledge. Some Buddhas at any rate admit that some are बुद्ध or मुक्त from the very beginning and some attain Buddhahood by penance etc.) Gauḍapāda argues that the view of the Bauddhas is wrong. For, this involves वैधर्म्य which is a great obstacle in the way of आवरणच्युति when all धर्मs are प्रकृतिनिर्मल, the distinction that some धर्मs are आदिबुद्ध or आदिमुक्त or आदिशान्त is meaningless.

क्रमते न हि बुद्धस्य ज्ञानं धर्मेषु तायिनः ।
सर्वे धर्मास्तथा ज्ञानं नैतद्बुद्धेन भाषितम् ॥ ९९ ॥

અનુવાદ :—નિરંતર પ્રબુદ્ધ (જ્ઞાની)નું જ્ઞાન ધર્મો (વિષયો)માં સંક્રમણ કરતું નથી, તે જ પ્રમાણે સર્વ ધર્મો અને જ્ઞાન (ક્યાંયે સંક્રમિત થતાં નથી, પરંતુ) બુદ્ધે આ નથી કહ્યું. (૯૯)

વિવરણ :—આ કારિકાના અર્થઘટન પરત્વે ઘણા મતભેદ છે. શંકરાચાર્યનું અર્થઘટન આ પ્રમાણે છે—સૂર્યનો પ્રકાશ અને સૂર્ય જેમ જુદા પડતા નથી, તેમ પરમાર્થદષ્ટ, જ્ઞાનીનું જ્ઞાન ધર્મોમાં (જીવાત્માઓમાં), અન્ય વિષયોમાં જુદું

પછી સંક્રમિત થતું નથી; કારણ ધર્મ-આત્મા- અને જ્ઞાન એમ બે, વ્યવહારને ખાતર જ જુદાં પડે છે, વસ્તુતઃ નહીં ધર્મ અર્થાત્ આત્મા પણ જ્ઞાનસમાન આકાશવત્ હોવાથી એકમાંથી બીજામાં સંક્રમિત થતા નથી. કારિકા ૯૬ માં સ્પષ્ટ કહ્યું છે કે જ્ઞાન અન્યત્ર ક્યાં ય પ્રવર્તમાન હોતું નથી; તેથી તે અસંગ કહેવાય છે. આ પ્રકરણની પહેલી કારિકામાં જેનો ઉલ્લેખ કર્યો છે તે આકાશ-સદૃશજ્ઞાન એ નિરન્તર બુદ્ધ-જ્ઞાની-થી અભિન્ન છે. આથી જ્ઞાનીનું આકાશકલ્પ જ્ઞાન કોઈ અન્ય પદાર્થ-વિષય-માં સંક્રમિત થતું નથી. તે જ પ્રમાણે ધર્મોનું પણ છે. ધર્મો પણ આકાશની જેમ અચલ, અવિક્રિય, નિરવયવ, નિત્ય, અદ્વિતીય અસંગ, અદૃશ્ય, અગ્રાહ્ય, ભૂખ-તરસ રહિત (સુખ-દુઃખાદિ અનુભવ રહિત), બ્રહ્મ તત્ત્વ જ છે. આવા જ્ઞાન, જ્ઞેય અને જ્ઞાતાના ભેદ રહિત, અદ્વય પરમાર્થ તત્ત્વનું ગૌતમ બુદ્ધે નિરૂપણ નથી કર્યું. જો કે એમણે બાહ્ય પદાર્થના અસ્તિત્વનો ઇન્કાર અને માત્ર જ્ઞાનની કલ્પનાનો સ્વીકાર કર્યો છે, અને આ બે વસ્તુ અદ્વૈત મતની નીકટ છે, પરંતુ અદ્વૈત પરમાર્થ તત્ત્વ તો વેદાન્તમાં જ જણાય છે.

તાયિનઃ :-(તાય્ એટલે પ્રસરણ) પ્રસરણશીલ, આકાશની જેમ નિરંતર, વ્યાપક, પૂજ્ય કે પ્રજ્ઞાવાન્ એવા અર્થો શંકરાચાર્યે આપ્યા છે.

(તાયિનઃ તાયોઽસ્યાસ્તીતિ તાયી, સંતાનવતો નિરન્તરસ્યાકાશ-કલ્પસ્યેત્યર્થઃ, પૂજાવતો વા પ્રજ્ઞાવતો વા.... । કા. શાં. ભા) બૌદ્ધ ગ્રંથોમાં તાયિન્‌ના નિત્ય, (Permanent) આદિષ્ટ (instructed) એવા અર્થો આપ્યા છે.

પ્રો. કરમારકર પ્રમાણે ગૌડપાદ અહીં જ્ઞાની-બુદ્ધ-ને માટે 'ધર્મોનું જ્ઞાન' મેળવવું કેવી રીતે અશક્ય છે તે દર્શાવે છે. ધર્મોનું જ્ઞાન પ્રાપ્ત કરવા માટે જ્ઞાનનો એના વિષયો-ધર્મો-સાથે સંબંધ થવો જોઈએ, પરંતુ અજાતિવાદ પ્રમાણે ધર્મોનો ઉત્પાદ જ નથી. ધર્મોને અજ કહ્યા છે. આથી જ્ઞાનનું ધર્મો તરફ સંક્રમણ ન થાય. ધર્મો પણ આકાશની જેમ પ્રકૃતિનિર્મલ હોવાથી જ્ઞાન જે અંતે આકાશકલ્પ છે તેની સાથે જોડાય નહીં. પહેલી પંક્તિમાં કહ્યું છે કે જ્ઞાનં ધર્મેષુ ન ક્રમતે તો બીજી પંક્તિમાં સર્વે ધર્મા.જ્ઞાનં ન ક્રમન્તે એમ અર્થ લઈ શકાય, અથવા શંકરાચાર્ય કહે છે તેમ, જેમ ધર્મો બીજા વિષય પ્રતિ સંક્રમણ નથી કરતા તે જ પ્રમાણે (તથા) જ્ઞાન પણ બીજા વિષયો પ્રતિ સંક્રમણ કરતું નથી. કારિકા ૪૫માં જે કહ્યું છે કે ન ચિત્તજા ધર્મા, અને ચિત્ત ન ધર્મજ તે જ અર્થ અહીં છે. ગૌડપાદ જે કહેવા માગે છે તે એ છે કે ગૌતમબુદ્ધે બીજી ઘણી વાતો કરી પરંતુ સંસારની સમસ્યાનો સાચો ઉકેલ જે અજાતિવાદમાં

છે તે સમજ્યા નથી. બાહ્યપદાર્થના અસ્તિત્વનો બુદ્ધે ઇન્કાર કર્યો; એને વિજ્ઞાનવાદનો સ્વીકાર કર્યો, પરંતુ બુદ્ધ ઉત્પત્તિ-વિચાર અને કારણ-કાર્યભાવથી મુક્ત થઇ શક્યા નહીં. આ કારિકામાં જે બુદ્ધે નથી કહ્યુ તેનો નિર્દેશ કરવામાં આવ્યો છે.

પ્રો. ભટ્ટાચાર્ય 'नैतद्बुद्धेन भाषितम्' નો અર્થ એવો કરે છે કે બુદ્ધ જાણે છે કે પરમાર્થિક જ્ઞાન ઉપદેશ દ્વારા આપી શકાય નહીં, વાણી અપર્યાપ્ત સાધન છે, આથી મૌન જ ઉત્તમ છે. अवचनं बुद्धवचनम्। જ્યાં ગૌડપાદ સ્પષ્ટ કહેતા હોય કે આ બુદ્ધે કહ્યુ નથી ત્યાં ભટ્ટાચાર્ય અસ્વાભાવિક અર્થ ખેંચી કાઢે છે.

પ્રો. ભટ્ટાચાર્ય પહેલી પંક્તિમાં પણ 'बुद्ध' નો અર્થ જ્ઞાની નહીં પણ ગૌતમબુદ્ધ જ કરે છે. બીજી પંક્તિમાં આવતો 'बुद्ध' શબ્દ ગૌતમ બુદ્ધ માટે છે એમાં કોઇ શંકા નથી.

ડૉ. એ. ડી શાસ્ત્રી આ કારિકાનો અર્થ આમ કરે છે—જેણે માર્ગ બનાવ્યો છે અથવા તો જે પોતાના માર્ગે ચાલે છે એવા બુદ્ધને મતે જ્ઞાન ધર્મોમાં સંક્રાન્ત થતું નથી અથવા ધર્મો સાથે સંબંધ રાખતું નથી. પણ જેવું જ્ઞાન છે તેવા જ ધર્મો પણ છે અર્થાત્ જ્ઞાન અને ધર્મો અભિન્ન છે, એવુ ગૌતમ બુદ્ધે કહ્યુ નથી આમ ગૌડપાદની માન્યતા બૌદ્ધ મત કરતાં આગળ જાય છે, કારણ કે એમના મતે જ્ઞાન અને જ્ઞેય એક જ છે અને નિઃસંગ છે. એટલે અહીં બુદ્ધનો ઉલ્લેખ છે એ ખરુ પણ તેની સાથે ગૌડપાદ બૌદ્ધ મતથી કેટલા આગળ જાય છે તે પણ જણાવ્યુ છે

दुर्दर्शमतिगम्भीरमजं साम्यं विशारदम्।
बुद्ध्वा पदमनानात्वं नमस्कुर्मो यथाबलम् ॥ १०० ॥

અનુવાદ :—દુર્દર્શ, અતિગંભીર, અજ, સમતારૂપ, વિશુદ્ધ, પદને ભેદરહિત જાણીને યથાશક્તિ નમસ્કાર કરીએ છીએ (૧૦૦)

વિવરણ :—આ પ્રકરણના અંતે પરમપદ જે ઉત્તમ જ્ઞાનરૂપ સ્થિતિ છે તેને ગૌડપાદ નમસ્કાર કરે છે. પ્રકરણની પહેલી કારિકામાં જ્ઞેયથી અભિન્ન એવા જ્ઞાન વડે જેણે ધર્મો જાણ્યા છે તે દ્વિપદા વર–મેઇ પુરુષ–ને ગૌડપાદ વંદન કરે છે. બીજી

કારિકામાં અસ્પર્શયોગને નમન કરે છે. વેદાંતમાં જેને મોક્ષ કહે છે તે જ આ 'પદ' છે. પ્રો. ભટ્ટાચાર્ય એને નિર્વાણ કહે છે. બહુ મુશ્કેલીથી દર્શન કરી શકાય કે પામી શકાય એવું હોવાથી દુર્દર્શ કહ્યું છે. ધર્મો અજ છે, જ્ઞાન અજ છે, જ્ઞેય અજ છે અને આ પદ પણ અજ જ છે તાત્પર્ય કે ધર્મ, જ્ઞાન, જ્ઞેય અને આ પદ એ ભિન્ન શબ્દો માત્ર જ છે, ખરેખર ક્યાંય ભિન્નતા નથી. સર્વત્ર અનાનાત્વ, અદ્વૈત જ છે. આથી ગૌડપાદ આ પદને પણ ભેદરહિત–અનાનાત્વ–જાણીને પ્રણામ કરે છે.

પરિશિષ્ટ.

ગૌડપાદના દર્શન અંગે વિભિન્ન મતો :

ગૌડપાદનું દર્શન એ વેદાંતદર્શન છે, બૌદ્ધદર્શન છે અથવા બૌદ્ધદર્શન–મુખ્યત્વે માધ્યમિક અને વિજ્ઞાનવાદ–થી ખૂબ પ્રભાવિત છે, એવા વિભિન્ન મતો વિદ્વાનોમાં પ્રવર્તમાન છે. આથી જિજ્ઞાસુઓ માટે આ કૃતિ અને તેના દર્શન અંગે કેટલાક વિદ્વાનોનાં મંતવ્યો અત્રે રજૂ કર્યાં છે :—

ડૉ. બેલવેલકર ગૌડપાદકારિકાના ચોથા પ્રકરણમાં બૌદ્ધ પારિભાષિક શબ્દોના છૂટથી થયેલા ઉપયોગ તરફ ધ્યાન ખેંચે છે. "અષ્ટસાહસ્રિકા–પ્રજ્ઞાપારમિતા" કે નાગાર્જુનની "મૂલમધ્યમકકારિકા" જેવી બૌદ્ધ દર્શનની કૃતિઓ અને ગૌડપાદની કેટલીએ કારિકાઓ વચ્ચે ભાષા અને વિચારનું પણ અત્યંત સામ્ય રહેલું છે તેની તેઓ નોંધ લે છે. આમ છતાં તેઓ ગૌડપાદને બૌદ્ધ વિચારક ગણતા નથી. નાગાર્જુનના શૂન્યવાદમાં નિહિત નકારાત્મક દર્શનને ગૌડપાદે વિજ્ઞાનવાદી અને શૂન્યવાદીઓની વાદપદ્ધતિનો જ ઉપયોગ કરીને વિધિાત્મક બનાવ્યું છે. ડૉ. બેલવેલકર કહે છે :—

It was this part of the programme that Gauḍapāda may be said to have carried out. He proved in effect that at the root and core of all self-destructive negations there ought to be something real and positive which is the cosmic counter part of the psychic self and which not even the most thorough-going sceptic can succeed in gainsaying. "You can doubt everything, but cannot doubt the Doubter" Unfortunately, however, the extreme ultra-logical standpoint which Gauḍapāda ushered forth involved a leap between the finite and the Infinite which made the Infinite a negation of all finite, rather than a *comprehending* and a *transcending* of the same.

(Vedānta Philosophy, Pp 207-208)

ડૉ. દાસગુપ્તા કારિકાઓમાં બૌદ્ધ પારિભાષિક શબ્દોના થયેલા ઉપયોગને ખૂબ જ મહત્ત્વ આપે છે અને ચોથા પ્રકરણની પહેલી કારિકામાં 'દ્વિપદાં વરમ્' શબ્દ દ્વારા ગૌડપાદ ગૌતમ બુદ્ધને જ વંદન કરે છે એમ માને છે. ડૉ. દાસગુપ્તાને મતે ગૌડપાદ પોતે ઘણું ખરું બૌદ્ધ હતા અને ઉપનિષદોના વિચારો બૌદ્ધ સિદ્ધાન્તો સાથે મળતા આવતા હતા એમ માનતા હતા. તેઓ કહે છે :—

Gaudapāda assimilated all the Buddhist Sūnyavāda and Vijñānavāda teachings and these held good of the ultimate truth preached by the Upaniṣads.

(A History of Indian philosophy Vol. I. P. 429.)

ડૉ. રાધાકૃષ્ણન્ માને છે કે માધ્યમિકો અને વિજ્ઞાનવાદીઓની ગૌડપાદ–કારિકામાં સ્પષ્ટ અસર વર્તાય છે. તેમના મતે માધ્યમિકોના નકારાત્મક વિચાર અને વાદપદ્ધતિ સાથે ઉપનિષદોના વિધિયાત્મક વિજ્ઞાનવાદને જોડવાનો પ્રયત્ન આ કૃતિમાં થયો છે. ડૉ. રાધાકૃષ્ણન્‌ને ગૌડપાદમાં નકારાત્મક વલણ વિશેષ લાગે છે. જુઓ :—

The Karikā of Gaudapāda is an attempt to combine in one whole the negative logic of the Mādhyamikas with the positive idealism of the Upaniṣads. In Gaudapāda the negative tendency is more prominent than the positive. In Samkara we have a more balanced outlook. (Indian Philosophy P. 465)

પ્રો. વિધુશેખર ભટ્ટાચાર્ય પણ (ડૉ. દાસગુપ્તાની જેમ) 'દ્વિપદાં વરમ્'નો અર્થ 'ગૌતમ બુદ્ધ' જ કરે છે. તેમના મતે ગૌડપાદ વેદાન્તી છે પણ બૌદ્ધોના અજાતિ–સિદ્ધાન્તને સ્વીકારે છે. જુઓ :—

It is to be noted here that Gaudapāda is a Vedantist and yet he accepts the doctrine of non-origination of the Advayavādins or Buddhists expressing his approval. He does not see any use disputing with them and invites apparently his Vedantist followers to listen to him as to why this view can not be disputed.

(The Āgamaśāstra–P. 107)

પ્રો. ભટ્ટાચાર્યના મતે ગૌડપાદકારિકાના ચોથા પ્રકરણમાં તો બૌદ્ધમત જ પ્રતિપાદિત થયો છે. જુઓ :—

In Book IV Gauḍapāda has discussed nothing directly of the Vedānta as nothing Vedantic will be found therein. In explaining the Vedānta in accordance with his own light he establishes the Ajātivāda in Book III, as we have seen above Then in Book IV, he supports that theory referring to the Buddhists who also hold the same view independently of the Vedantists.

(The Āgamaśastra P. cxliv)

ડૉ. મહાદેવન્ પ્રો ભટ્ટાચાર્યના મતની વિગતે ચર્ચા કરીને રદિયો આપે છે કે ગૌડપાદે ચોથા–અલાતશાન્તિ–પ્રકરણમાં બૌદ્ધ પારિભાષિક શબ્દો તથા નાગાર્જુન જેવા બૌદ્ધોએ અપનાવેલી વાદપદ્ધતિનો ઉપયોગ કર્યો છે એ સાચું, પરતુ એમ કરવામાં પણ ગૌડપાદનું પ્રયોજન બૌદ્ધોની વાદપદ્ધતિ દ્વારા પણ વેદાન્તના સિદ્ધાંતોનુ નિર્વિવાદ સત્ય પ્રસ્થાપિત કરવાનું છે, અને નહીં કે પોતાના વેદાંતી અનુયાયીઓને બૌદ્ધમત સ્વીકારવા કહેવાનું. તેથી જ ગૌડપાદ પછી આવેલા બૌદ્ધ વિચારકો પણ ગૌડપાદને બૌદ્ધ માનતા નથી ડૉ મહાદેવન્ જણાવે છે —

Our object in criticizing the view of those who hold Gauḍapada to be an advocate of Bauddha doctrines in his Kārika is to show that the main aim of the teacher is to expound the philosophy of the Upanisads, and that he does not deviate from his purpose even when he adopts the arguments of the Bauddha Idealists and dresses his thought in Buddhist terminology. This is recognized by those teachers of Buddhism who came after Gaudapada and who, while referring to his Kārika do not regard him as a Bauddha or as having been influenced by Buddhism (Gaudapāda—A study in early Advaita Pp 219-220)

સંદર્ભ-ગ્રંથો

English

Aurobindo, Sri. *Eight Upaniṣads.*

Belvalkar, S. K. *Vedānta Philosophy.*

Bhattacharya, V. *The Āgamaśāstra of Gauḍapāda*

Chinmayananda Swami., *Māṇḍūkya Upanishad.*

Dasgupta, S. N., *A History of Indian Philosophy* (vol. 1)

Dvivedi, M. N. *The Māṇḍūkyopanishad*

Hume, Robert, *The Thirteen Principal Upaniṣads.*

Karmarkar, R. D. *Gauḍapāda-Kārikā.*

Mahadevan, T. M. P., *Gauḍapāda-A Study in Early Advaita.*

Nikhilananda, Swami, *The Māṇḍūkyopaniṣad.*

Radhakrishnan, S. V. *Indian Philosophy*
The Principal Upanisads.

Rai Bahadur S. C., *The Sacred books of the Hindus* Vol. I.
The Sacred books of the Hindus. Vol. XXII. (Studies in the Vedanta sūtras and the Upanisads)

Shastri, P. D., *The Doctrine of Maya.*

Solomon, E. A, *Avidya-A problem of Truth and Reality.*

Journals :–

Bharatiya Vidya–Vol XVII. 1957.
(*The problem of the upanisadic theory of the Āgama Prakaraṇa of Gauḍapāda*)
Dr. B. N. K. Sharma.

Proceedings and Transactions of the third Oriental Conference 1924. (*Śaṅkara-the commentator on the Māṇḍukya Kārikās.*
by Chintamani, T. R.)

Proceedings and Transactions of the eighth All-India Oriental Conference 1935. (*The Gauḍapāda-Kārikās and Buddhism* by N. B. Purohit).

संस्कृत :–

(१) गौडपादाचार्य-उत्तरगीता-गौडपादीयदीपिकासहिता।
(संशोधिता-शाके दयुपाह्वगङ्गाधरसूनुना महादेवशर्मणा।)

(२) श्रीमत्पुरुषोत्तम-माण्डूक्योपनिषद् (सगौडपादकारिका) गोस्वामी श्रीमत्पुरुषोत्तमविरचितदीपिका. सहिता, संस्कर्ता-भट्ट श्री रमानाथ शास्त्री.

(३) यास्क – निरुक्त.

(४) शंकराचार्य—ब्रह्मसूत्र–शांकरभाष्य.

(५) ,, मांडूक्योपनिषद्-शांकरभाष्य.
(हिन्दी अनुवाद सहित, गीताप्रेस, गोरखपुर)

(६) शंकराचार्य-आनन्दगिरि-सगौडपादीयकारिकाथर्ववेदीय माण्डूक्योपनिषत्-आनन्दगिरिकृतटीकासंवलित शांकरभाष्यसमेता.
(आनन्दाश्रममुद्रणालये)

(७) श्रीमद्भगवद्गीता–शांकरभाष्यसहिता.

ગુજરાતી

પટેલ, મગનલાલ મ.	બ્રહ્મમીમાંસાજ્યોતિ
પ્રણવતીર્થ, સ્વામી.	માણ્ડૂક્ય ઉપનિષદ
મહેતા નર્મદાશંકર દે.	ઉપનિષદ વિચારણા
શાસ્ત્રી અ. દે	ગૌડપાદકારિકા–એક અધ્યયન
શાસ્ત્રી અ. દે.	સાંખ્યકારિકા (ઈશ્વરકૃષ્ણવિરચિત)
શાસ્ત્રી ગિરિજાશંકર મ.	ઉત્તરગીતા (ગુજરાતી અનુવાદ)
શાસ્ત્રી છોટાલાલ મં.	એકાદશોપનિષદ
પં. સાતવળેકર	માણ્ડૂક્ય ઉપનિષદ.

परब्रह्मनमस्कारः

अजमपि जनियोगं प्रापदैश्वर्ययोगा-
दगति च गतिमत्तां प्रापदेकं ह्यनेकम् ।
विविधविषयधर्मग्राहिमुग्धेक्षणानां
प्रणतभयविहन्तृ ब्रह्म यत्तन्नतोऽस्मि ॥१॥

परमगुरुनमस्कारः

प्रज्ञावैशाखवेधक्षुभितजलनिधेर्वेदनाम्नोऽन्तरस्थं
भूतान्यालोक्य मग्नान्यविरतजननग्राहघोरे समुद्रे ।
कारुण्यादुद्दधारामृतमिदममरैर्दुर्लभं भूतहेतो-
र्यस्तं पूज्याभिपूज्यं परमगुरुममुं पादपातैर्नतोऽस्मि ,

गुरुनमस्कारः

यत्प्रज्ञालोकभासा प्रतिहतिमगमत्स्वान्तमोहान्धकारो
मज्जोन्मज्जच्च घोरे ह्यसकृदुपजनोदन्वति त्रासने मे ,
यत्पादावाश्रितानां श्रुतिशमविनयप्राप्तिरग्र्या ह्यमोघा
तत्पादौ पावनीयौ भवभयविनुदौ सर्वभावैर्नमस्ये ॥३॥